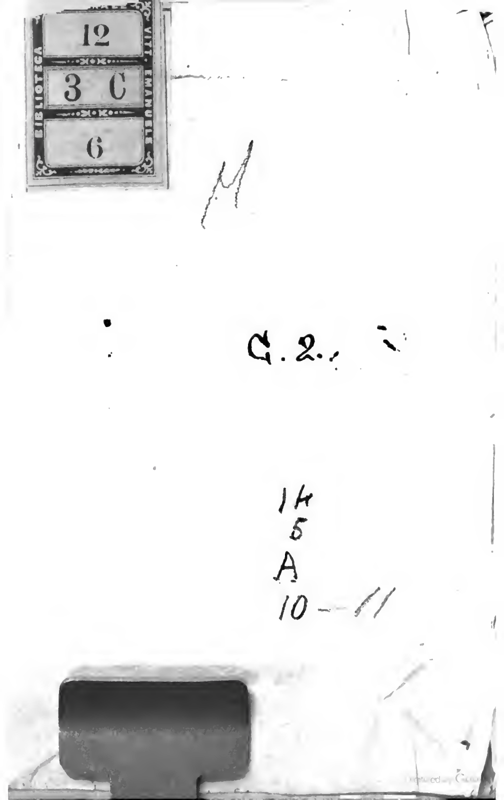




BIBLIOTECA VITT. EMANUELE
12
3 C
6

ad usum D. Josephi Cuocchi C.R.S.

DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

Où l'on traitte de la Nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences.

Quatriéme Edition reveuë, & augmentée de plusieurs Eclaircissemens.

TOME PREMIER.



A AMSTERDAM,
Chez HENRY DESBORDES, Marchand Libraire, dans le Kalver-Straat prés le Dam.

M. DC. LXXXVIII.

AVIS DU LIBRAIRE.

Ette Nouvelle Edition est faite sur la Copie In-quarto de Paris, l'Auteur a pris le soin de la revoir corriger & augmenter en divers endroits, cella fait esperer qu'elle en sera encor mieux receuë, on s'est aussi attaché à ne laisser aucune faute qui fasse de la peine au Lecteur, & j'espere que mon Edition contentera l'Auteur & le Public si le succés répond aux veuës que j'ai eu en entreprenant cet ouvrage; je n'ay fait qu'une chose de mon chef qui est de le reduire en deux grands vollumes afin de l'appareiller aux autres pieces du même Auteur qui sont imprimées en cette Province.

PREFACE.



L'Esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur, & les créatures corporelles; puisque selon saint Augustin il n'y a rien au dessus de lui que Dieu seul, ni rien au dessous de lui que des corps : Mais comme la grande élevation où il est au dessus de toutes les choses matérielles, n'empêche pas qu'il ne leur soit uni, & qu'il ne dépende mêmes en quelque façon d'une portion de la matiére, aussi la distance infinie, qui se trouve entre l'être souverain & l'esprit de l'homme, n'empêche pas qu'il ne lui soit uni immédiatement, & d'une maniére tres-intime. Cette derniére union l'éleve au dessus de toutes choses; c'est par elle qu'il reçoit sa vie, sa lumiére & toute sa felicité; & Saint Augustin nous parle en mille endroits de ses ouvrages de cette union, comme de celle qui est la plus naturelle, & la plus essentielle à l'esprit : au contraire l'union de l'esprit avec le corps, abaisse l'homme infiniment, & c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs & de toutes ses miséres.

Nihil est potentius illâ creaturâ, quæ mens dicitur rationalis, nihil est sublimius. Quidquid supra illam est, jam creator est. *Tr. 23. sur Saint Jean.*

Quod rationali animâ melius est omnibus consentientibus Deus est. *Aug.*

Je ne m'étonne pas que le commun des hommes, ou que les Philosophes Païens ne con-

considérent dans l'ame, que son rapport & son union avec le corps, sans y reconnoître son rapport & son union avec Dieu: mais je suis surpris que des Philosophes Chrêtiens, qui doivent préférer l'esprit de Dieu à l'esprit humain, Moïse à Aristote, Saint Augustin à quelque misérable Commentateur d'un Philosophe Païen, regardent plûtôt l'ame comme la *forme* du corps, que comme faite à l'image & pour l'image de Dieu, c'est-à-dire selon saint Augustin, pour la verité à laquelle seule elle est immédiatement unie. Il est vrai que l'ame est unie au corps, & qu'elle en est naturellement la *forme*; mais il est vrai aussi qu'elle est unie à Dieu d'une maniére bien plus étroite, & bien plus essentielle. Ce rapport qu'elle a à son corps pourroit n'être pas; mais le rapport, qu'elle a à Dieu, est si essentiel, qu'il est impossible de concevoir que Dieu puisse créer un esprit sans ce rapport.

Il est évident que Dieu ne peut agir que pour lui-même; qu'il ne peut créer les esprits que pour le connoître, & pour l'aimer; qu'il ne peut leur donner aucune connoissance, ni leur imprimer aucun amour, qui ne soit pour lui, & qui ne tende vers lui: mais il a pû ne pas unir à des corps, les esprits qui y sont maintenant unis. Ainsi le rapport que nos esprits ont à Dieu, est naturel, nécessaire, & absolument indispensable: mais le rapport de nos esprits à nos corps, quoique na-

Ad ipsam similitudinem non omnia facta sunt, sed sola substantia rationalis: quare omnia per ipsam, sed ad ipsam, non nisi anima rationalis. Itaque substantia rationalis & per ipsam facta est, & ad ipsam: non enim est ulla natura interposita. *Lib. imp. De Gen. ad litt.*

Rectissimè dicitur factus ad imaginem & similitudinem Dei, non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere. *De vera Rel.*

naturel à nos esprits, n'est point absolument nécessaire, ni indispensable.

Ce n'est pas ici le lieu d'apporter toutes les autoritez & toutes les raisons, qui peuvent porter à croire qu'il est plus de la nature de nôtre esprit d'être uni à Dieu, que d'être uni à un coprs; ces choses nous méneroient trop loin. Pour mettre cette verité dans son jour, il seroit nécessaire de ruïner les principaux fondemens de la Philosophie païenne, d'expliquer les desordres du peché, de combattre ce qu'on appelle faussement experience, & de raisonner contre les préjugez & les illusions des sens. Ainsi, il est trop difficile de faire parfaitement comprendre cette verité au commun des hommes, pour l'entreprendre dans une Préface.

Cependant il n'est pas mal-aisé de la prouver à des esprits attentifs, & qui sont instruits de la véritable Philosophie. Car il suffit de les faire souvenir, que la volonté de Dieu réglant la nature de chaque chose, il est plus de la nature de l'ame d'être unie à Dieu par la connoissance de la verité, & par l'amour du bien, que d'être unie à un corps, puisqu'il est certain, comme on vient de le dire, que Dieu a fait les esprits pour le connoître & pour l'aimer, plûtôt que pour *informer* des corps. Cette preuve est capable d'ébranler d'abord les esprits un peu éclairez, de les rendre attentifs, & ensuite de les convaincre: mais il est moralement impossible que des esprits de chair & de sang, qui ne peuvent connoître que ce qui se fait sentir, puissent être jamais convaincus par de semblables raisonnemens. Il faut pour ces sortes de per-

ſonnes des preuves groſſiéres & ſenſibles, parce que rien ne leur paroît ſolide, s'il ne fait quelque impreſſion ſur leurs ſens.

Le peché du premier homme a tellement affoibli l'union de nôtre eſprit avec Dieu, qu'elle ne ſe fait ſentir qu'à ceux dont le cœur eſt purifié, & l'eſprit éclairé : car cette union paroît imaginaire à tous ceux, qui ſuivent aveuglément les jugemens des ſens, & les mouvemens de paſſions.

Mens, quod non ſentit, niſi cum puriſſima & beatiſſima eſt, nulli cohæret, niſi ipſi veritati, quæ ſimilitudo & imago patris, & ſapientia dicitur. *Aug. lib. imp. de Gen. ad litt.*

Au contraire, il a tellement fortifié l'union de nôtre ame avec nôtre corps, qu'il nous ſemble que ces deux parties de nous mêmes ne ſoient plus qu'une même ſubſtance ; ou plûtôt il nous a de telle ſorte aſſujetti à nos ſens & à nos paſſions, que nous ſommes portez à croire, que nôtre corps eſt la principale des deux parties dont nous ſommes compoſez.

Lorſque l'on conſidére les différentes occupations des hommes, il y a tout ſujet de croire qu'ils ont un ſentiment ſi bas, & ſi groſſier d'eux-mêmes. Car comme ils aiment tous la félicité, & la perfection de leur être, & qu'ils ne travaillent que pour ſe rendre plus heureux, ou plus parfaits, ne doit-on pas juger qu'ils ont plus d'eſtime de leur corps, & des biens du corps, que de leur eſprit, & des biens de l'eſprit ; lorſqu'on les voit preſque toûjours occupez aux choſes qui ont rapport aux corps, & qu'ils ne penſent preſque jamais à celles, qui ſont abſolument néceſſaires à la perfection de leur eſprit ?

Le plus grand nombre ne travaille avec tant d'affiduité & de peine que pour ſoûtenir une miſérable vie, & pour laiſſer à leurs enfans

ſans

ſans quelques ſecours néceſſaires à la conſervation de leurs corps.

Ceux, qui par le bon-heur, ou le hazard de leur naiſſance, ne ſont point ſujets à cette néceſſité, ne font pas mieux connoître par leurs exercices & par leurs emplois, qu'ils regardent leur ame comme la plus noble partie de leur être. La chaſſe, la danſe, le jeu, la bonne-chére ſont leurs occupations ordinaires. Leur ame eſclave du corps eſtime & chérit tous ces divertiſſemens, quoique tout-à-fait indignes d'elle. Mais, parce que leur corps a rapport à toutes les choſes ſenſibles, elle n'eſt pas ſeulement eſclave du corps, mais elle l'eſt encore; par le corps & à cauſe du corps, de toutes les choſes ſenſibles. Car c'eſt par le corps qu'ils ſont unis à leurs parens, à leurs amis, à leur ville, à leur charge, & à tous les biens ſenſibles, dont la conſervation leur paroît auſſi néceſſaire & auſſi eſtimable, que la conſervation de leur être propre. Ainſi le ſoin de leurs biens, & le deſir de les augmenter, la paſſion pour la gloire & pour la grandeur les agite & les occupe infiniment plus que la perfection de leur ame.

Les ſçavans même, & ceux qui ſe piquent d'eſprit; paſſent plus de la moitié de leur vie dans des actions purement animales, ou telles, qu'elles donnent à penſer qu'ils font plus d'état de leur ſanté, de leurs biens & de leur réputation, que de la perfection de leur eſprit. Ils étudient plûtôt pour acquerir une grandeur chimérique, dans l'imagination des autres hommes, que pour donner à leur eſprit plus de force, & plus d'étenduë. Ils font de leur tête une eſpece de garde-meuble,

 dans

dans lequel ils entassent sans discernement & sans ordre, tout ce qui porte un certain caractére d'érudition, je veux dire tout ce qui peut paroître rare & extraordinaire, & exciter l'admiration des autres hommes. Ils font gloire de ressembler à ces cabinets de curiositez & d'antiques, qui n'ont rien de riche ni de solide, & dont le prix ne dépend que de la fantaisie, de la passion, & du hazard; & ils ne travaillent presque jamais à se rendre l'esprit juste, & à régler les mouvemens de leur cœur.

Non exigua hominis portio, sed totius humanæ universitatis substantia est *Amb. 6. hexa. 7.*

Ce n'est pas toutesfois que les hommes ignorent entierement qu'ils ont une ame, & que cette ame est la principale partie de leur être. Ils ont aussi été mille fois convaincus par la raison & par l'expérience, que ce n'est point un avantage fort considérable, que d'avoir de la réputation, des richesses, de la santé pour quelques années; & généralement que tous les biens du corps, & ceux qu'on ne posséde que par le corps, & qu'à cause du corps, sont des biens imaginaires & périssables. Les hommes sçavent qu'il vaut mieux être juste, que d'être riche; être raisonnable, que d'être sçavant; avoir l'esprit vif & pénétrant, que d'avoir le corps prompt & agile. Ces véritez ne peuvent s'effacer de leur esprit, & ils les découvrent infailliblement, lorsqu'il leur plaît d'y penser. Homére, par exemple qui loue son Heros d'être vîte à la course, eût pû s'appercevoir, s'il l'eût voulu, que c'est la loüange que l'on doit donner aux chevaux, & aux chiens de chasse. Alexandre, si celebre dans les Histoires par ses illustres brigandages, entendoit quelquefois dans le plus

secret

ſecret de ſa raiſon, les mêmes reproches que les aſſaſſins & les voleurs, mal-gré le bruit confus des flatteurs qui l'environnoient: Et Ceſar au paſſage du Rubicon, ne put s'empêcher de faire connoître que ces reproches l'épouvantoient, lorſqu'il ſe réſolut enfin de ſacrifier à ſon ambition la liberté de ſa patrie.

L'ame, quoiqu'unie au corps d'une maniére fort étroite, ne laiſſe pas d'être unie à Dieu, & dans le tems même qu'elle reçoit par ſon corps ces ſentimens vifs & confus, que ſes paſſions lui inſpirent, elle reçoit de la verité éternelle qui préſide à ſon eſprit, la connoiſſance de ſon devoir & de ſes déreglemens. Lorſque ſon corps la trompe, Dieu la détrompe; lorſqu'il la flatte, Dieu la bleſſe; & lorſqu'il la loüe, & qu'il lui applaudit, Dieu lui fait intérieurement de ſanglans reproches, & il la condamne par la manifeſtation d'une loi plus pure & plus ſainte, que celle de la chair qu'elle a ſuivie.

Ubique veritas præſides omnibus conſulentibus te, ſimulque reſpondes omnibus etiam diverſa conſulentibus. Liquidè tu reſpondes, ſed non liquidè omnes audiunt. Omnes unde volunt conſulunt, ſed non ſemper quod volunt audiunt. Conf. S.

Alexandre n'avoit pas beſoin que les Scythes lui vinſſent apprendre ſon devoir dans une Langue étrangére; il ſçavoit de celui-même, qui inſtruit les Scythes & les nations les plus barbares, les regles de la juſtice qu'il devoit ſuivre. † La lumiére de la verité, qui éclaire tout le monde l'éclairoit auſſi; & la voix de la nature, qui ne parle ni Grec ni Scythe, ni Barbare, lui parloit comme au reſte des hommes un langage tres-intelligible. Les Scythes avoient

Aug. l. 10. C. 26. *V. Quint. Cur liv.* 7. c. 8. † Intus in domicilio cogitationis, nec Hebræa nec Græca nec Latina, nec Barbara VERITAS, ſine oris & linguæ organis, ſine ſtrepitu ſyllabarum. *Conf. S. Aug. liv.* 11. ch. 3.

avoient beau lui faire des reproches sur sa conduite, ils ne parloient qu'à ses oreilles ; & Dieu ne parlant point à son cœur, ou plûtôt Dieu parlant à son cœur, mais lui n'écoutant que les Scythes, qui ne faisoient qu'irriter ses passions, & qui le tenoient ainsi hors de lui-même, il n'entendoit point la voix de la verité, quoiqu'elle l'étonnât, & il ne voyoit point sa lumiére, quoiqu'elle le pénetrât.

Il est vrai que nôtre union avec Dieu diminuë & s'affoiblit, à mesure que celle, que nous avons avec les choses sensibles, augmente & se fortifie : mais il est impossible que cette union se rompe entiérement, sans que nôtre être soit détruit. Car encore que ceux qui sont plongez dans le vice, & enivrez des plaisirs, soient insensibles à la verité, ils ne laissent pas d'y être unis. * Elle ne les abandonne pas, ce sont eux qui l'abandonnent. Sa lumiére luit dans les ténébres, mais elle ne les dissipe pas toûjours : de même que la lumiére du soleil environne les aveugles, & ceux qui ferment les yeux, quoiqu'elle n'éclaire ni les uns, ni les autres.

b Il en est de même de l'union de nôtre esprit avec nôtre corps. Cette union diminuë à proportion que celle que nous avons avec Dieu s'augmente ; mais il n'arrive jamais qu'el-

* Videtur quasi ipse à te occidere ; cum tu ab ipso occidas *Aug. in Ps. 25.* Nam etiam sol iste, & videntis faciem illustrat & cæci ; ambobus sol præsens est, sed præsente sole unus absens est. Sic & Sapientia Dei, Dominus J. C. ubique præsens est, quia ubique est veritas, ubique Sapientia *Aug. in Joan. Tract. 35.*

b *Ce que je dis ici des deux unions de l'esprit avec Dieu, & avec le corps se doit entendre selon la maniére ordinaire de concevoir les choses. Car il est vrai que l'esprit ne peut estre immediatement uni qu'à Dieu ; je veux dire que l'esprit ne dépend véritablement que de Dieu : Et s'il est uni aux corps, ou s'il en dépend, c'est que la volonté de Dieu fait efficacement cette union ou cette dépendance. On concevra assez ceci par la suite de l'Ouvrage.*

qu'elle se rompe entierement que par nôtre mort. Car quand nous serions aussi éclairez, & aussi détachez de toutes les choses sensibles que les Apôtres, il est nécessaire depuis le peché, que nôtre esprit dépende de nôtre corps, & que nous sentions la loi de nôtre chair, résister & s'opposer sans cesse à la loi de nôtre esprit.

L'esprit devient plus pur, plus lumineux, plus fort & plus étendu à proportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu; parce que c'est elle qui fait toute sa perfection. Au contraire il se corrompt, il s'aveugle, il s'affoiblit & il se resserre à mesure que l'union qu'il a avec son corps s'augmente & se fortifie; parce que cette union fait aussi toute son imperfection. Ainsi un homme qui juge de toutes choses par ses sens, qui suit en toutes choses les mouvemens de ses passions, qui n'apperçoit que ce qu'il sent, & qui n'aime que ce qui le flatte, est dans la plus misérable disposition d'esprit où il puisse étre; dans cet état il est infiniment éloigné de la vérité, & de son bien. Mais lors qu'un homme ne juge des choses que par les idées pures de l'esprit, qu'il évite avec soin le bruit confus des créatures, & que rentrant en lui-méme, il écoute son souverain Maître dans le silence de ses sens & de ses passions, il est impossible qu'il tombe dans l'erreur.

Dieu ne trompe jamais ceux qui l'interrogent par une application sérieuse, & par une conversion entiére de leur esprit vers lui, quoiqu'il ne leur fasse pas toûjours entendre ses

Quis enim bene se inspiciens non expertus est? tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere, atque subducere intentionem mentis à corporis sensibus potuit. *Aug. de immort. animæ.* Ch. 10.

ses réponses: mais lorsque l'esprit se détournant de Dieu se répand au dehors, qu'il n'interroge que son corps pour s'instruire de la vérité, qu'il n'écoute que ses sens, son imagination & ses passions qui lui parlent sans cesse, il est impossible qu'il ne se trompe. La sagesse & la vérité, la perfection & la félicité ne sont pas des biens que l'on doive esperer de son corps : Il n'y a que celui-là seul qui est au dessus de nous, & de qui nous avons receu l'être, qui le puisse perfectionner.

C'est ce que S. Augustin nous apprend par ces belles paroles. *La sagesse éternelle*, dit-il, *est le principe de toutes les créatures capables d'intelligence, & cette sagesse demeurant toûjours la même, ne cesse jamais de parler à ses créatures dans le plus secret de leur raison, afin qu'elles se tournent vers leur principe : parce qu'il n'y a que la vûë de la sagesse éternelle, qui donne l'être aux esprits, qui puisse pour ainsi dire les achever, & leur donner leur derniere perfection dont ils sont capables.*

Principium creaturæ intellectualis est æterna sapientia, quod principium manens in se incommutabiter, nullo modo cessat occultâ inspiratione vocationis loqui ei creaturæ, cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est; quod aliter formata ac perfecta esse non possit. 1. *de Gen. ad litt. ch.* 50.

† *Lorsque nous verrons Dieu tel qu'il est, nous serons semblables à lui*, dit l'Apôtre saint Jean. Nous serons par cette contemplation de la verité eternelle, élevez à ce degré de grandeur, auquel tendent toutes les créatures spirituelles par la nécessité de leur nature. Mais pendant que nous sommes sur la terre, le poids du corps appesantit l'esprit ; il le retire sans cesse de la présence de son Dieu, ou de cette lumiére

† Scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. *Joan. Ep.* 1. *ch.* 3. *v.* 2. Corpus quod corrumpitur aggravat animam. *Sap.* 9. 10.

miére intérieure qui l'éclaire ; il fait des efforts continuels pour fortifier son union avec les objets sensibles ; & il l'oblige à se représenter toutes choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais selon le rapport qu'elles ont à la conservation de la vie.

Le corps, selon le Sage, remplit l'esprit d'un si grand nombre de sensations, qu'il devient incapable de connoître les choses les moins cachées : la vuë du corps éblouït & dissipe celle de l'esprit & il est difficile d'appercevoir nettement quelque verité par les yeux de l'ame, dans le tems que l'on fait usage des yeux du corps pour la connoître. Cela fait voir que ce n'est que par l'attention de l'esprit que toutes les veritez se découvrent, & que toutes les Siences s'apprennent ; parce qu'en effet l'attention de l'esprit n'est que son retour & sa conversion vers Dieu, qui est nôtre seul maître, & qui seul peut nous instruire de toute verité, par la manifestation de sa substance, comme parle S. Augustin.

Terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem, & difficile æstimamus quæ in terra sunt, & quæ in prospectu sunt invenimus cum labore. *Sap.* 9. 15.

Il est visible par toutes ces choses, qu'il faut résister sans cesse à l'effort que le corps fait contre l'esprit, & qu'il faut peu à peu s'accoûtumer à ne pas croire les rapports que nos sens nous font de tous les corps qui nous environnent, qu'ils nous représentent toûjours comme dignes de nôtre application & de nôtre estime : parce qu'il n'y a rien de sensible à quoi nous devions nous arrester, ni dequoy nous devions nous occuper. C'est une des veritez que la sagesse éternelle semble avoir voulu

Deus intelligibilis lux, in quo, & à quo, & per quem intelligibiliter lucent omnia. 1. *Sol.*

Insinuavit nobis (*Christus*) animam humanam non vegetari, non illuminari, non beatificari, nisi ab ipsa SUBSTANTIA Dei. *Aug. in Joan.*

voulu nous apprendre par son incarnation : car apres avoir élevé une chair sensible à la plus haute dignité qui se puisse concevoir, il nous a fait connoître par l'avilissement où il a réduit cette même chair, c'est à dire, par l'avilissement de ce qu'il y a de plus grand entre les choses sensibles, le mépris que nous devons faire de tous les objets de nos sens. C'est peut-être pour la même raison que saint Paul disoit, qu'il ne connoissoit point Jesus-Christ selon la chair : Car ce n'est pas à la chair de Jesus-Christ qu'il faut s'arrêter, c'est à l'esprit caché sous la chair; *Caro vas fuit, quod habebat attende, non quod erat*, dit S. Augustin. Ce qu'il y a de visible ou de sensible dans Jesus-Christ, ne mérite nos adorations, qu'à cause de l'union avec le Verbe, qui ne peut être l'objet que de l'esprit seul.

Il est absolument nécessaire que ceux qui se veulent rendre sages & heureux, soient entiérement convaincus, & comme pénétrez de ce que je viens de dire. Il ne suffit pas qu'ils me croyent sur ma parole, ni qu'ils en soient persuadez par l'éclat d'une lumiére passagére : il est nécessaire qu'ils le sçachent par mille expériences, & mille démonstrations incontestables : Il faut que ces choses ne se puissent jamais effacer de leur esprit, & qu'elles leur soient présentes dans toutes leurs études, & dans toutes les autres occupations de leur vie.

Ceux qui prendront la peine de lire avec quelque application l'Ouvrage que l'on donne pré-

Illa autoritas divina dicenda est, quæ non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed & ipsum hominem agens, ostendit ei quo usque se propter ipsum depresserit, & non teneri sensibus quibus videntur illa miranda; sed ad intellectum jubet evolare, simul demonstrans & quanta hic possit, & cur hæc faciat, & quam parvi pendat. *Aug. 2. de ord. 9.* Et si cognovimus secundum carnem Christum, jam non secundum carnem novimus. *2. ad Cor. Tr. in Joan. 27.*

présentement au public, entreront si je ne me trompe dans cette disposition d'esprit. Car on y démontre en plusieurs maniéres, que nos sens, nôtre imagination, & nos passions nous sont entiérement inutiles pour découvrir la verité & nôtre bien; qu'ils nous ébloüissent au contraire, & nous seduisent en toutes rencontres; & généralement que toutes les connoissances que l'esprit reçoit par le corps, ou à cause de quelques mouvemens qui se font dans le corps, sont toutes fausses & confuses, par rapport aux objets qu'elles représentent; quoiqu'elles soient tres-utiles à la conservation du corps, & des biens qui ont rapport au corps.

On y combat plusieurs erreurs, & principalement celles qui sont les plus universellement reçûës, ou qui sont cause d'un plus grand déréglement d'esprit; & l'on fait voir qu'elles sont presque toutes des suites de l'union de l'esprit avec le corps. On prétend en plusieurs endroits faire sentir à l'esprit sa servitude, & la dépendance où il est de toutes les choses sensibles, afin qu'il se réveille de son assoupissement, & qu'il fasse quelques efforts pour sa délivrance.

On ne se contente pas d'y faire une simple exposition de nos égaremens, on explique encore la nature de l'esprit. On ne s'arrête pas par exemple, à faire un grand dénombrement de toutes les erreurs particuliéres des sens, ou de l'imagination, mais on s'arrête principalement aux causes de ces erreurs. On montre tout d'une vûë, dans l'explication de ces facultez, & des erreurs générales dans lesquelles on tombe, un nombre comme in-

fini de ces erreurs particuliéres dans lesquelles on peut tomber. Ainsi le sujet de cet Ouvrage est l'esprit de l'homme tout entier. On le considére en lui-même, on le considére par rapport aux corps, & par rapport à Dieu. On examine la nature de toutes ses facultez; on marque les usages que l'on en doit faire pour éviter l'erreur. Enfin on explique la plûpart des choses que l'on a crû être utiles pour avancer dans la connoissance de l'homme.

La plus belle, la plus agréable, & la plus nécessaire de toutes nos connoissances, est sans doute la connoissance de nous-mêmes. De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme: Cependant cette science n'est pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous ayons. Le commun des hommes la néglige entiérement. Entre ceux mêmes qui se piquent de science, il y en a tres-peu qui s'y appliquent, & il y en a encore beaucoup moins qui s'y appliquent avec succez. La plûpart de ceux qui passent pour habiles dans le monde, ne voient que fort confusément la différence essentielle qui est entre l'esprit & le corps. Saint Augustin mêmes, qui a si bien distingué ces deux êtres, confesse qu'il a été long-tems sans la pouvoir reconnoître. Et quoi qu'on doive demeurer d'accord qu'il a mieux expliqué les propriétez de l'ame & du corps, que tous ceux qui l'ont précedé, & qui l'ont suivi jusqu'à nôtre siécle; néanmoins il seroit à souhaitter qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent, toutes les qualitez sensibles que nous appercevons par leur moyen; car enfin elle

Confl. 4. ch. 15.

elles ne ſont point clairement contenuës dans l'idée qu'il avoit de la matiére. De ſorte qu'on peut dire avec quelque aſſûrance, qu'on n'a point aſſez clairement connu la différence de l'eſprit & du corps, que depuis quelques années.

Les uns s'imaginent bien connoître la nature de l'eſprit. Pluſieurs autres ſont perſuadez qu'il n'eſt pas poſſible d'en rien connoître. Le plus grand nombre enfin ne voit pas de quelle utilité eſt cette connoiſſance, & pour cette raiſon ils la mépriſent. Mais toutes ces opinions ſi communes, ſont plûtôt des effets de l'imagination & de l'inclination des hommes, que des ſuittes d'une vûë claire & diſtincte de leur eſprit. C'eſt qu'ils ſentent de la peine & du dégoût à rentrer dans eux-mêmes, pour y reconnoître leurs foibleſſes & leurs infirmitez, & qu'ils ſe plaiſent dans les recherches curieuſes, & dans toutes les ſciences qui ont quelque éclat. Etant toûjours hors de chez eux, ils ne s'apperçoivent point des deſordres qui s'y paſſent. Ils penſent qu'ils ſe portent bien, parce qu'ils ne ſe ſentent point. Ils trouvent mêmes à redire, que ceux qui connoiſſent leur propre maladie ſe mettent dans les remédes; ils diſent qu'ils ſe font malades, parce qu'ils tâchent de ſe guérir.

Mais ces grands génies qui pénétrent les ſecrets les plus cachez de la nature; qui s'élevent en eſprit juſques dans les Cieux, & qui deſcendent juſques dans les abîmes, devroient ſe ſouvenir de ce qu'ils ſont. Ces grands objets ne font peut-être que les éblouïr. Il faut que l'eſprit ſorte hors de lui-même pour atteindre à tant de choſes, mais il ne peut en ſortir ſans ſe diſſiper.

Les

Les hommes ne ſont pas nez pour devenir Aſtronomes, ou Chymiſtes ; pour paſſer toute leur vie pendus à une lunette, ou attachez à un fourneau ; & pour tirer enſuite des conſéquences aſſez inutiles de leurs obſervations laborieuſes. Je veux qu'un Aſtronome ait découvert le premier des terres, des mers, & des montagnes dans la lune ; qu'il ſe ſoit apperçû le premier des taches qui tournent ſur le ſoleil, & qu'il en ait exactement calculé les mouvemens. Je veux qu'un Chymiſte ait enfin trouvé le ſecret de fixer le mercure, ou de faire de cet alkaëſt par lequel Vanhelmont ſe vantoit de diſſoudre tous les corps : en ſont ils pour cela devenus plus ſages & plus heureux ? Ils ſe ſont peut être fait quelque réputation dans le monde ; mais s'ils y ont pris garde, cette réputation n'a fait qu'étendre leur ſervitude.

Les hommes peuvent regarder l'Aſtronomie, la Chymie, & preſque toutes les autres ſciences, comme des divertiſſemens d'un honnête homme ; mais ils ne doivent pas ſe laiſſer ſurprendre par leur éclat, ni les préferer à la ſcience de l'homme. Car, quoique l'imagination attache une certaine idée de grandeur à l'Aſtronomie, parce que cette ſcience conſidére de grands objets, des objets éclatans, des objets qui ſont infiniment élevez au deſſus de tout ce qui nous environne, il ne faut pas que l'eſprit revére aveuglément cette idée : il s'en doit rendre le juge, & le maître, & la dépoüiller de ce faſte ſenſible qui étonne la raiſon. Il faut que l'eſprit juge de toutes choſes ſelon ſes lumiéres interieures, ſans écouter le témoignage faux & con-

fus de ses sens, & de son imagination; & s'il examine à la lumiére pure de la verité qui l'éclaire, toutes les sciences humaines, on ne craint point d'assûrer qu'il les méprisera presque toutes, & qu'il aura plus d'estime pour celle qui nous apprend ce que nous sommes, que pour toutes les autres ensemble.

On aime donc mieux exhorter ceux qui ont quelque amour pour la verité, à juger du sujet de cet Ouvrage selon les réponses qu'ils recevront du souverain Maitre de tous les hommes, aprés qu'ils l'auront interrogé par quelques réflexions sérieuses, que de les prévenir par de grands discours, qu'ils pourroient peut-être prendre pour des lieux communs, ou pour de vains ornemens d'une Préface. Que s'ils se persuadent que ce sujet soit digne de leur application & de leur étude, on les prie de nouveau de ne point juger des choses qu'il renferme, par la maniére bonne ou mauvaise dont elles sont exprimées, mais de rentrer toûjours dans eux-mêmes, pour y entendre les décisions qu'ils doivent suivre, & selon lesquelles ils doivent juger.

Etant aussi persuadez que nous le sommes, que les hommes ne se peuvent enseigner les uns les autres; & que ceux qui nous écoutent n'apprennent point les veritez que nous disons à leurs oreilles, si en même tems celui qui nous les a découvertes ne les manifeste aussi à leur esprit; nous nous trouvons encore

Nolite putare quemquam hominem aliquid discere ab homine, Admonere possumus per strepitum vocis nostræ, si non sit intus qui doceat inanis fit strepitus noster. *Aug. in Joan.* Auditus per me factus, intellectus per quem? Dixit aliquis & ad cor vestrum, sed non eum videtis. Si intellexistis fratres, dictum est & cordi vestro. Munus Dei est intelligentia. *Aug. in Joan. Tr.* 40.

encore obligez d'avertir ceux qui voudront bien lire cet Ouvrage, de ne point nous croire ſur nôtre parole par inclination, ni s'oppoſer à ce que nous diſons par averſion. Car encore que l'on penſe n'avoir rien avancé que l'on n'ait appris par la méditation, on ſeroit cependant bien fâché que les autres ſe contentaſſent de retenir & de croire nos ſentimens ſans les ſçavoir, & qu'ils tombaſſent dans quelque erreur, ou faute de les entendre, ou parce que nous nous ſerions trompez.

L'orgueil de certains Sçavans, qui veulent qu'on les croie ſur leur parole, nous paroît inſupportable. Ils trouvent à redire qu'on interroge Dieu aprés qu'ils ont parlé, parce qu'ils ne l'interrogent point eux-mêmes. Ils s'irritent dés que l'on s'oppoſe à leurs ſentimens, & ils veulent abſolument que l'on préfére les tenebres de leur imagination, à la lumiére pure de la verité qui éclaire l'eſprit.

Nous ſommes graces à Dieu bien éloignez de cette maniére d'agir, quoi que ſouvent on nous l'attribuë. Nous demandons bien que l'on croye les faits & les expériences que nous rapportons; parce que ces choſes ne s'apprennent point par l'application de l'eſprit à la raiſon ſouveraine & univerſelle. Mais pour toutes les veritez qui ſe découvrent dans les veritables idées des choſes, que la Verité éternelle nous repréſente dans le plus ſecret de nôtre raiſon, nous avertiſſons expreſſément que l'on ne s'arrête point à ce que nous en penſons ; car nous ne croyons pas que ce ſoit un petit crime que de ſe comparer à Dieu, en dominant ainſi ſur les eſprits.

V. Le Livre de Magiſtro *de* S. *Aug.*

Noli putare teipſam eſſe lucem. *Aug. in Pſal.*

La

La principale raiſon pour laquelle on ſouhaitte extrêmement, que ceux qui liront cet Ouvrage s'y appliquent de toutes leurs forces, c'eſt que l'on deſire d'être repris des fautes qu'on pourroit y avoir commiſes : car on ne s'imagine pas être infaillible. On a une ſi étroite liaiſon avec ſon corps, & on en dépend ſi fort, que l'on appréhende avec raiſon, de n'avoir pas toûjours bien diſcerné le bruit confus, dont il remplit l'imagination, d'avec la voix pure de la verité qui parle à l'eſprit.

S'il n'y avoit que Dieu qui parlât, & que l'on ne jugeât que ſelon ce qu'on entendroit, on pourroit peut-être uſer de ces paroles de JESUS-CHRIST : *Je juge ſelon ce que j'entens, & mon jugement eſt juſte & véritable.* Mais on a un corps qui parle plus haut que Dieu même, & ce corps ne dit jamais la verité. On a de l'amour propre, qui corrompt les paroles de celui qui dit toûjours la vérité. Et on a de l'orgueil, qui inſpire l'audace de juger ſans attendre les paroles de la vérité, ſelon leſquelles ſeules on doit juger. Car la principale cauſe de nos erreurs, c'eſt que nos jugemens s'étendent à plus de choſes que la vûë claire de nôtre eſprit. Je prie donc ceux à qui Dieu ſera connoître mes égaremens, de me redreſſer, afin que cet Ouvrage que je ne donne que comme un eſſai dont le ſujet eſt tres-digne de l'application des hommes, puiſſe peu à peu ſe perfectionner.

Sicut audio ſic judico, & judicium meum juſtum eſt, quia non quæro voluntatem meam. *Joan. ch.* 5. 30.

On ne l'avoit entrepris d'abord que dans le deſſein de s'inſtruire ; mais, quelques perſonnes ayant crû qu'il ſeroit utile de le rendre public, on s'eſt rendu à leurs raiſons d'autant plus volontiers, qu'une des principales s'ac-

cor-

cordoit avec ce desir que l'on avoit de s'être utile à soi-même. Le véritable moïen disoient ils de s'instruire pleinement de quelque matiére, c'est de proposer aux habiles gens les sentimens qu'on en a. Cela excite nôtre attention & la leur. Quelquefois ils ont d'autres véritez que nous; & quelquefois ils poussent certaines découvertes qu'on a négligées par paresse, ou qu'on a abandonnées faute de courage & de force.

C'est dans cette vûë de mon utilité particuliére, & de celles de quelques autres, que je me hazarde à être Auteur. Mais afin que mes espérances ne soient point vaines je donne cet avis, qu'on ne doit pas se rebuter d'abord, si l'on trouve des choses qui choquent les opinions ordinaires que l'on voit approuvées généralement de tous les hommes & dans tous les siécles. Ce sont les erreurs les plus générales que je tâche principalement de détruire. Si les hommes étoient fort éclairez, l'approbation universelle seroit une raison, mais c'est tout le contraire. Que l'on soit donc averti une fois pour toutes, qu'il n'y a que la raison qui doive présider au jugement de toutes les opinions humaines, qui n'ont point de rapport à la foi, de laquelle seule Dieu nous instruit d'une maniére toute différente de celle dont il nous découvre les choses naturelles. Que l'on rentre dans soi-même, & que l'on s'approche de la lumiére qui y luit incessamment, afin que cette raison soit plus éclairée. † Que l'on évite avec soin toutes les sensations trop vives, & toutes les émotions de l'ame qui rem-

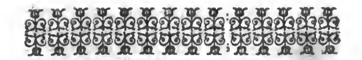
† Qui hoc videre non potest, oret & agat ut posse mereatur, nec ad hominem disputatorem pulset, ut quod non legit legat, sed ad Deum salvatorem ut quod non valet valeat. *Ep.* 112. *c.* 12. Suplexque illi qui lumen mentis accendit attendat, ut intelligat. *Cont. Ep. fundam. c.* 33.

remplissent la capacité de l'esprit. Car le plus petit bruit, le moindre éclat de lumiére, dissipent quelquefois la vûë de l'esprit : il est bon d'éviter toutes ces choses, quoi qu'il ne soit pas absolument nécessaire. Et si en faisant tous ses efforts, on ne peut résister aux impressions continuelles que nôtre corps, & les préjugez de nôtre enfance font sur nôtre imagination, il est nécessaire de recourir à la priere, pour recevoir de Dieu ce que l'on ne peut avoir par ses propres forces ; sans cesser toutesfois de résister à ses sens : car ce doit être l'occupation continuelle de ceux qui à l'exemple de saint Augustin ont beaucoup d'amour pour la verité.

Nullo modo resistitur corporis sensibus; QUÆ NOBIS SACRATISSIMA DISCIPLINA EST, si per eos inflictis plagis vulneribusque blandimur. Ep. 72.

La division de tout l'Ouvrage se trouvera expliquée dans le quatriéme Chapitre.

PRE-



PREFACE

POUR LES

ECLAIRCISSEMENS,

Où l'on fait voir ce qu'il faut penser des divers jugemens qu'on porte ordinairement des Livres qui combattent les préjugez.



ORS qu'un Livre doit paroître au jour, on ne ſçait qui conſulter pour apprendre ſa deſtinée. Les Aſtres ne préſident point à ſa nativité, leurs influences n'agiſſent point ſur lui, & les Aſtrologues les plus hardis n'oſent rien prédire ſur les diverſes fortunes qu'il doit courir. Comme la verité n'eſt pas de ce monde, les corps céleſtes n'ont ſur elle aucun pouvoir ; &, comme elle eſt d'une nature toute ſpirituelle, les divers arrangemens de la matiére ne peuvent rien contribuer à ſon établiſſement ou à ſa ruine. D'ailleurs les jugemens des hommes ſont ſi différens à l'égard des mêmes choſes, qu'on ne peut guéres deviner avec plus de témerité & d'imprudence, que

lors qu'on prophétiſe l'heureux, ou le malheureux ſuccez d'un Livre. De ſorte que tout homme, qui ſe hazarde à être Auteur, ſe hazarde en même tems à paſſer dans l'eſprit des autres hommes pour tout ce qu'il leur plaira. Mais entre les Auteurs, ceux qui combattent les préjugez, doivent ſe tenir aſſurez de leur condamnation : leurs ouvrages ſont trop de peine à la plûpart des hommes ; & s'ils échapent aux paſſions de leurs ennemis, ils ne doivent leur ſalut qu'à la force toute puiſſante de la verité qui les protége.

C'eſt un défaut commun à tous les hommes d'être trop promts à juger : car tous les hommes ſont ſujets à l'erreur, & ce n'eſt qu'à cauſe de ce défaut qu'ils y ſont ſujets. Or tous les jugemens précipitez ſont toûjours conformes aux préjugez. Ainſi les Auteurs, qui combattent les préjugez, ne peuvent manquer d'être condamnez par tous ceux, qui conſultent leurs anciennes opinions, comme les loix ſelon leſquelles ils doivent toûjours prononcer. Car enfin la plûpart des Lecteurs ſont en même tems juges & parties de ces Auteurs. Ils ſont leurs juges, on ne peut leur conteſter cette qualité : & ils ſont leurs parties, parce que ces Auteurs les inquiétent dans la poſſeſſion de leurs préjugez, ſur leſquels ils ont droit de preſcription, & avec leſquels ils ſe ſont familiariſez depuis pluſieurs années.

J'avouë qu'il y a bien de l'équité, de la bonne foi, & du bon ſens dans beaucoup de Lecteurs, & qu'il ſe trouve quelquefois des Juges aſſez raiſonnables, pour ne pas ſuivre les ſentimens communs, comme les régles infaillibles de la verité. Il y en a pluſieurs, qui ren-

rentrant en eux-mêmes, consultent la verité intérieure, selon laquelle on doit juger de toutes choses. Mais il y en a tres peu qui la consultent en toutes rencontres : & il n'y en a point qui la consultent avec toute l'attention & toute la fidelité nécessaire, pour ne prononcer jamais que des jugemens véritables. Ainsi, quand on supposeroit qu'il n'y auroit rien à redire dans un ouvrage, ce que l'on ne peut se promettre sans vanité ; je ne croi pas que l'on pût trouver un seul homme qui l'approuvât en toutes choses ; principalement si cet ouvrage combattoit ses préjugez : puis qu'il n'est pas naturellement possible qu'un juge incessamment offencé, irrité, outragé par une partie, lui rende une entiere justice, & qu'il veüille bien se donner la peine de s'appliquer de toutes ses forces pour considérer des raisons, qui lui paroissent d'abord comme des paradoxes extravagans, ou des paralogismes ridicules.

Mais, quoi qu'on trouve dans un ouvrage beaucoup de choses qui plaisent, s'il arrive qu'on en rencontre quelques unes qui choquent, il me semble qu'on ne manque guéres d'en dire du mal, & qu'on oublie souvent d'en dire du bien. Il y a mille motifs d'amour propre qui nous portent à condamner ce qui nous déplaît ; & la raison en cette rencontre justifie pleinement ces motifs : car on s'imagine condamner l'erreur & défendre la verité, lors qu'on défend ses préjugez, & que l'on condamne ceux qui les attaquent. Ainsi les juges les plus équitables des livres, qui combattent les préjugez, en portent ordinairement des jugemens généraux, qui ne sont

pas fort favorables à ceux qui les ont composez. Ils diront peut-être qu'il y a quelque chose de bon dans un tel Ouvrage, & que l'Auteur y combat avec raison certains préjugez : mais ils ne manqueront pas de le condamner, & de décider en Juge, avec force & gravité, & dire qu'il pousse les choses trop loin en telles & telles rencontres. Car lors que l'Auteur combat des préjugez, dont le Lecteur n'est point prévenu, tout ce que dit cet Auteur paroît assez raisonnable : mais l'Auteur outre toûjours les choses, lors qu'il combat des préjugez dans lesquels le Lecteur est trop fortement engagé.

Or, comme les préjugez de differentes personnes ne sont pas toûjours les mêmes, si l'on recüeilloit avec soin tous les divers jugemens que l'on porte sur les mêmes choses, on verroit assez souvent, que selon ces jugemens, il n'y auroit rien de bon, & en même tems rien de méchant dans ces sortes d'ouvrages. Il n'y auroit rien de bon, car il n'y a point de préjugé que quelques uns n'approuvent : & il n'y a aussi rien de méchant, car il n'y a point aussi de préjugé que quelques-uns ne condamnent. Ainsi ces jugemens sont si équitables, que si l'on prétendoit s'en servir pour réformer son ouvrage ; il faudroit nécessairement tout effacer, de peur d'y rien laisser qui fût condamné, ou n'y point toucher, de peur d'en rien ôter qui fût approuvé. De sorte qu'un pauvre Auteur, qui ne veut choquer personne, se trouve fort embarassé par tous ces jugemens divers qu'on prononce de toutes parts contre lui & en sa faveur : & s'il ne se résout à demeurer ferme

& à paſſer pour obſtiné dans ſes ſentimens, il eſt abſolument néceſſaire qu'il ſe contrediſe à tous momens, & qu'il prenne autant de formes differentes qu'il y a de têtes dans tout un peuple.

Cependant le tems rend juſtice à tout le monde ; & la verité, qui paroît d'abord comme un phantôme chimerique & ridicule, ſe fait peu à peu ſentir : On ouvre les yeux, on la conſidere, on découvre ſes charmes, & l'on en eſt touché. Tel, qui condamne un Auteur ſur un ſentiment qui le choque, ſe rencontre par hazard avec une perſonne qui approuve ce même ſentiment, & qui condamne au contraire quelques opinions que l'autre reçoit comme inconteſtables : chacun parle alors ſelon ſa penſée, & chacun ſe contredit. On examine de nouveau ſes raiſons & celles des autres : on diſpute, on s'applique, on héſite, on ne juge plus ſi facilement de ce que l'on n'a pas examiné ; & ſi l'on vient à changer de ſentiment, & à reconnoiſtre que l'Auteur eſt plus raiſonnable qu'on ne penſoit, il s'excite dans le cœur une ſecrette inclination, qui porte quelquefois à en dire autant de bien que l'on en a dit de mal. Ainſi celui qui ſe tient ferme à la verité, quoi qu'il choque d'abord & paſſe pour ridicule, ne doit pas déſeſperer de voir quelque jour la vérité, qu'il défend, triompher de la préoccupation des hommes. Car il y a cette difference entre les bons & les méchans livres, entre ceux qui éclairent l'eſprit & ceux qui flattent les ſens & l'imagination, que ceux-ci paroiſſent d'abord charmans & agréables, & que le tems les flétrit ; & que

 les

les autres au contraire ont je ne ſçai quoi d'étrange & de rebutant qui effarouche & fait peine: mais on les goûte avec le tems, & à proportion qu'on les lit & qu'on les médite, car le tems régle ordinairement le prix des choſes.

Les livres qui combattent les préjugez, menant à la verité par des routes nouvelles, demandent encore bien plus de tems que les autres pour faire le fruit que les Auteurs en attendent. Car, comme l'on eſt ſouvent trompé dans l'eſperance que donnent ceux qui compoſent ces ſortes d'ouvrages; il y a peu de perſonnes qui les liſent, encore moins qui les approuvent, preſque tous les condamnent ſoit qu'ils les liſent ou ne les liſent pas: & quoi que l'on ſoit certain que les chemins les plus battus ne conduiſent point où l'on a deſſein d'aller, cependant la frayeur que l'on a dés l'entrée de ceux, où l'on ne voit point de veſtiges, fait qu'on n'oſe s'y engager. On ne leve point la vûë pour ſe conduire: on ſuit aveuglement ceux qui précedent: la compagnie divertit & conſole: on ne penſe point à ce qu'on fait: on ne ſent point où l'on va: on oublie même aſſez ſouvent où l'on a deſſein d'aller.

Les hommes ſont faits pour vivre en ſocieté: mais, pour l'entretenir, ce n'eſt pas aſſez de parler une même langue, il faut tenir un même langage: il faut penſer les uns comme les autres: il faut vivre d'opinion comme l'on agit par imitation. On penſe commodément, agréablement & ſûrement pour le bien du corps, & l'établiſſement de ſa fortune, lors qu'on entre dans les ſentimens des autres, & qu'on ſe laiſſe perſuader

par l'air ou l'impression sensible de l'imagination de ceux qui nous parlent. Mais on souffre beaucoup de peine, & l'on expose sa fortune à de grands dangers, lors qu'on ne veut écouter que la verité interieure; & qu'on rejette avec mépris & avec horreur tous les préjugez des sens, & toutes les opinions qui ont été reçuës sans examen.

Ainsi tous ces faiseurs de Livres qui attaquent les préjugez sont bien trompez, s'ils pretendent par là se rendre recommandables. Peut-être que s'ils réussissent, un petit nombre de sçavans parlera de leur ouvrage avec des termes honorables, aprés qu'ils seront eux-mêmes reduits en cendre: mais pendant leur vie, qu'ils s'attendent d'être négligez de la plûpart des hommes, & méprisez, calomniez, persécutez par les personnes mêmes qu'on regarde comme tres-sages & tres-moderées.

En effet il y a tant de raisons, & des raisons si fortes & si convaincantes, qui nous obligent à agir, comme ceux avec qui nous vivons, qu'on a souvent droit de condamner, comme des esprits bizarres & capricieux, ceux qui ne sont pas comme les autres: & parce qu'on ne distingue pas assez entre agir & penser, on trouve d'ordinaire fort mauvais, qu'il y ait des gens qui combattent les préjugez. On croit que pour garder les régles de la societé civile, il ne suffit pas de se conformer exterieurement aux opinions & aux coûtumes du païs où l'on vit. On prétend que c'est temerité que d'examiner les sentimens communs, & que c'est rompre

 la

la charité que de consulter la verité : parce que ce n'est pas tant la verité qui unit les societez civiles que l'opinion & la coûtume.

Aristote est reçû dans les Universitez comme la régle de la vérité : on le cite comme infaillible : c'est une hérefie philosophique que de nier ce qu'il avance : en un mot on le révére comme le génie de la nature, & avec tout cela ceux qui sçavent le mieux sa Physique ne rendent raison, & ne sont peut-être convaincus de rien ; & les écoliers qui sortent de Philosophie n'osent mémes dire devant des personnes d'esprit ce qu'ils ont appris de leurs maîtres. Cela fait peut-être assez comprendre à ceux qui y font réfléxion, ce qu'on doit croire de ces sortes d'études, car une doctrine, qu'il faut oublier pour devenir raisonnable, ne paroît pas fort solide. Cependant on passeroit pour témeraire, si l'on vouloit faire connoître la fausseté des raisons qui autorisent une conduite si extraordinaire ; & l'on ne manqueroit pas de se faire des affaires avec ceux qui y trouvent leur conte, si l'on étoit assez habile pour détromper le public.

N'est-il pas évident qu'il faut se servir de ce qu'on sçait pour apprendre cequ'on ne sçait pas : & que ce seroit se mocquer d'un François, que de lui donner une grammaire en vers Allemands pour luy apprendre l'Allemand. Cependant on met entre les mains des enfans les vers latins de Despautere pour leur apprendre le Latin : des vers obscurs en toutes maniéres, à des enfans,
qui

qui ont mémes de la difficulté à comprendre les choses les plus faciles. La raison, & mémes l'experience sont visiblement contre cette coûtume, car les enfans sont tres-longtems à apprendre mal le latin. Neanmoins c'est témerité que d'y trouver à redire. Un Chinois qui sçauroit cette coûtume ne pouroit s'empêcher d'en rire, & dans cet endroit de la terre que nous habitons les plus sages & les plus sçavans ne peuvent s'empêcher de l'approuver.

Si des préjugez si faux & si grossiers, & des coûtumes si déraisonnables & de si grande conséquence, ont un nombre infini de protecteurs : comment pourroit-on se rendre aux raisons, qui combattent des préjugez de pure spéculation ? Il ne faut que tres-peu d'attention pour découvrir, que l'instruction que l'on donne aux enfans, n'est pas des meilleures, & on ne le reconnoist pas : l'opinion & la coûtume l'emportent contre la raison & l'experience. Comment donc pourroit-on se persuader que des Ouvrages, qui renversent un grand nombre de préjugez, ne seroient pas condamnez en bien des choses par ceux-mémes qui passent pour les plus sçavans & pour les plus sages ?

Il faut prendre garde que ceux qui passent dans le monde pour les plus éclairez & les plus habiles, sont ceux qui ont le plus étudié dans les livres bons & méchans : ce sont ceux qui ont la memoire plus heureuse, & l'imagination plus vive & plus étenduë que les autres. Or ces sortes de personnes jugent ordinairement de toutes choses promptement

& ſans examen. Ils conſultent leur memoire, & ils y trouvent d'abord la loi, ou le préjugé, ſelon lequel ils décident ſans beaucoup de réfléxion. Comme ils ſe croient plus habiles que les autres, ils ont peu d'attention à ce qu'ils liſent. Ainſi il arrive ſouvent que des femmes & des enfans reconnoiſſent bien la fauſſeté de certains préjugez que l'on a combattus ; parce qu'ils n'oſent juger ſans examiner, & qu'ils apportent à ce qu'ils liſent toute l'attention dont ils ſont capables : & les ſçavans au contraire demeurent fortement attachez à leurs opinions ; parce qu'ils ne ſe donnent point la peine d'examiner celles des autres, lors qu'elles ſont tout-à-fait contraires à ce qu'ils penſent déja.

Pour ceux qui ſont dans le grand monde, ils tiennent à tant de choſes qu'ils ne peuvent pas facilement rentrer dans eux-mémes, ni apporter une attention ſuffiſante pour diſcerner le vrai du vrai-ſemblable. Néanmoins ils ne ſont pas extrémement attachez à de certains préjugez : car pour tenir fortement au monde, il ne faut tenir ni à la verité ni à la vraiſemblance. Comme l'humilité apparente, ou l'honéteté & la modération exterieure ſont des qualitez aimables à tout le monde, & abſolument néceſſaires pour entretenir la ſocieté parmi ceux qui ont beaucoup d'orgueil & d'ambition ; les gens du monde ſe font une vertu & un mérite de ne rien aſſurer & de ne rien croire comme inconteſtable. C'a toûjours été, & ce ſera toûjours la mode de regarder toutes choſes comme pro-

problématiques, & de parler cavalierement des veritez méme les plus ſaintes pour ne paroître entété de rien. Car, comme ceux dont je parle ne s'appliquent à rien, & n'ont d'attention qu'à leur fortune, il n'y a point de diſpoſition qui leur ſoit plus commode & qui leur paroiſſe plus raiſonnable, que celle que la mode juſtifie. Ainſi, ceux qui attaquent les préjugez, flattant d'un côté l'orgueil & la pareſſe des gens du monde, ils en ſont bien reçûs; mais s'ils prétendent aſſurer quelque choſe comme inconteſtable, & faire connoitre la verité de la Religion & de la Morale Chrêtienne, ils les regardent comme des entêtez, & comme des gens qui ſe ſauvent d'un précipice pour ſe perdre dans un autre.

Ce que je viens de dire ſuffit, ce me ſemble, pour faire juger ce que je pourois répondre aux différens jugemens, que diverſes perſonnes ont prononcé contre le Livre de la *Recherche de la Verité*, & je ne veux pas faire une application que tout le monde peut faire utilement & ſans peine. Je ſçai bien que tout le monde ne la fera pas: mais il ſembleroit peut-étre que je me ferois juſtice à moi-méme, ſi je me défendois autant que je le pourois faire. J'abandonne donc mon droit aux Lecteurs attentifs, qui ſont les Juges naturels des Livres; & je les conjure de ſe ſouvenir de la priére que je leur ai déja faite dans la préface de la Recherche de la verité & ailleurs: *De ne juger de mes ſentimens que ſelon les réponſes claires & diſtinctes qu'ils recevront*

de

de l'unique Maître de tous les hommes, *apres qu'ils l'auront interrogé par une attention serieuse.* Car s'ils consultent leurs préjugez comme les loix décisives de ce qu'on doit croire du livre *de la Recherche de la Verité*, j'avouë que c'est un fort méchant Livre, puis qu'il est fait exprés pour faire connoistre la fausseté & l'injustice de ces loix.



DE LA

RECHERCHE

DE LA

VERITÉ.

LIVRE PREMIER.

DES ERREURS DES SENS.

CHAPITRE PREMIER.

Chap. I.

I. *De la nature & des propriétez de l'entendement.* II. *De la nature & des propriétez de la volonté, & ce que c'est que la liberté.*



'Erreur est la cause de la misére des hommes ; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde ; c'est elle qui fait naître & qui entretient dans nôtre ame tous les maux qui nous affligent, & nous ne devons point espérer de bon-heur solide & véritable, qu'en travaillant sérieusement à l'éviter.

L'Ecriture-Sainte nous apprend, que les hommes ne sont misérables, que parce qu'ils sont pécheurs & criminels : & ils ne seroient ni pécheurs, ni criminels, s'ils ne se rendoient point esclaves du péché, en consentant à l'erreur.

CHAP. I.

S'il est donc vrai, que l'erreur soit l'origine de la misére des hommes, il est bien juste que les hommes fassent effort pour s'en délivrer. Et certainement leur effort ne sera pas inutile & sans récompense, quoi qu'il n'ait pas tout l'effet qu'ils pourroient souhaitter. Si les hommes ne deviennent pas infaillibles, ils se tromperont beaucoup moins, & s'ils ne se délivrent pas entiérement de leurs maux, ils en éviteront au moins quelques-uns. On ne doit pas en cette vie espérer une entiére felicité, parce qu'ici bas on ne doit pas prétendre à l'infaillibilité: mais on doit travailler sans cesse à ne se point tromper, puisquon souhaitte sans cesse de se délivrer de ses miséres: En un mot comme on desire avec ardeur un bon-heur, sans l'espérer; on doit tendre avec effort à l'infaillibilité, sans y prétendre.

Il ne faut pas s'imaginer, qu'il y ait beaucoup à souffrir dans la recherche de la vérité: Il ne faut qu'ouvrir les yeux, se rendre attentif, & suivre exactement quelques régles que nous donnerons dans la * suite. L'exactitude de l'esprit n'a presque rien de pénible: ce n'est point une servitude, comme l'imagination la représente; & si nous y trouvons d'abord quelque difficulté, nous en recevons bientôt des satisfactions qui nous récompensent bien de nos peines; car enfin il n'y a qu'elle qui produise la lumiere, & qui découvre la verité.

* *Livre sixiéme.*

Mais sans nous arrêter davantage à préparer l'esprit des Lecteurs, qu'il est bien plus juste de croire assez portez d'eux-mêmes à la recherche de la vérité, examinons les causes & la nature de nos erreurs: & puisque la methode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance & dans leur origine, a plus d'ordre & de lumiére, & les fait connoître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage.

I. *De la nature & des propriétez de l'entendement.*

L'Esprit de l'homme n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible, & sans aucune composition de parties: mais cependant on a coûtume de distinguer en lui deux facultez,

cultez, sçavoir, *l'entendement* & *la volonté*, lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord; car il semble que les notions ou les idées, qu'on a de ces facultez, ne sont pas assez nettes, ni assez distinctes. CHAP. I.

Mais parce que ces idées sont fort abstraites, & qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux proprietez qui conviennent à la matiére, lesquelles se pouvant facilement imaginer, rendront les notions, qu'il est bon d'attacher à ces deux mots *entendement & volonté*, plus distinctes & même plus familieres. Il faudra seulement prendre garde, que ces rapports de l'esprit & de la matiére ne sont pas entiérement justes, & qu'on ne compare ensemble ces deux genres d'êtres que pour rendre l'esprit plus attentif, & faire comme sentir aux autres ce que l'on veut dire.

La matiére ou l'étenduë renferme en elle deux propriétez ou deux facultez; la premiére faculté est celle de recevoir différentes figures, & la seconde est la capacité d'être mûë. De même l'esprit de l'homme renferme deux facultez; la premiére qui est *l'entendement*, est celle de recevoir plusieurs *idées*, c'est-à-dire, d'appercevoir plusieurs choses; la seconde qui est *la volonté*, est celle de recevoir plusieurs *inclinations*, ou de vouloir différentes choses. Nous expliquerons d'abord les rapports qui se trouvent entre la premiére des deux facultez qui appartiennent à la matiére, & la premiére de celles qui appartiennent à l'esprit.

L'étenduë est capable de recevoir de deux sortes de figures. Les unes sont seulement extérieures, comme la rondeur à un morceau de cire: les autres sont intérieures, & ce sont celles qui sont propres à toutes les petites parties, dont la cire est composée; car il est indubitable, que toutes les petites parties qui composent un morceau de cire, ont des figures fort différentes de celles qui composent un morceau de fer. J'appelle donc simplement *figure* celle qui est extérieure, & j'appelle *configuration*, la figure qui est inte-

intérieure, & qui est nécessaire à toutes les parties dont la cire est composée, afin qu'elle soit ce qu'elle est.

On peut dire de même, que les idées de l'ame sont de deux sortes, en prenant le nom d'idée en général, pour tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement. Les premiéres nous représentent quelque chose hors de nous, comme celle d'un quarré, d'une maison, &c. Les secondes ne nous représentent que ce qui se passe en nous, comme nos sensations, la douleur, le plaisir, &c. Car on fera voir dans la suite, que ces derniéres idées ne sont rien autre chose, qu'une maniére d'être de l'esprit; & c'est pour cela que je les appellerai des *modifications* de l'esprit.

On pourroit appeller aussi les inclinations de l'ame des *modifications* de la même ame. Car puisqu'il est constant, que l'inclination de la volonté est une maniére d'être de l'ame, on pourroit l'appeller *modification* de l'ame; ainsi que le mouvement dans les corps étant une maniére d'être des mêmes corps, on pourroit dire que le mouvement est une *modification* de la matiére. Cependant je n'appelle pas les inclinations de la volonté, ni les mouvemens de la matiére des modifications, parce que ces inclinations & ces mouvemens ont ordinairement rapport à quelque chose d'extérieur; car les inclinations ont rapport au bien, & les mouvemens ont rapport à quelque corps étranger. Mais les figures & les configurations des corps, & les sensations de l'ame, n'ont aucun rapport nécessaire au dehors. Car de même qu'une figure est ronde, lorsque toutes les parties extérieures d'un corps sont également éloignées d'une de ses parties, qu'on appelle le centre, sans aucun rapport à ceux de dehors: ainsi toutes les sensations dont nous sommes capables pourroient subsister, sans qu'il y eût aucun objet hors de nous. Leur être n'enferme point de rapport nécessaire avec les corps qui semblent les causer, comme on le prouvera ailleurs; & elles ne sont

ſont rien autre choſe que l'ame modifiée d'une telle ou telle façon? de ſorte qu'elles ſont proprement les *modifications* de l'ame. Qu'il me ſoit donc permis de les nommer ainſi pour m'expliquer.

La premiére & la principale des convenances qui ſe trouvent, entre la faculté qu'a la matiére de recevoir différentes *figures* & différentes *configurations*, & celle qu'a l'ame de recevoir différentes *idées* & différentes *modifications*, c'eſt que de même que la faculté de recevoir différentes figures & différentes configurations dans les corps, eſt entiérement paſſive & ne renferme aucune action: ainſi la faculté de recevoir différentes idées& différentes modifications dans l'eſprit, eſt entiérement paſſive & ne renferme aucune action; & j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a l'ame de recevoir toutes choſes, *ENTENDEMENT.*

D'où il faut conclure, que c'eſt l'entendement qui apperçoit, puiſqu'il n'y a que lui qui reçoive les idées des objets; car c'eſt une même choſe à l'ame d'appercevoir un objet, que de recevoir l'idée qui le repréſente. C'eſt auſſi l'entendement qui apperçoit les modifications de l'ame, puiſque j'entens par ce mot *entendement*, cette faculté paſſive de l'ame, par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle eſt capable; car c'eſt la même choſe à l'ame de recevoir la maniére d'être qu'on appelle la douleur, que d'appercevoir la douleur; puiſqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre maniére qu'en l'appercevant. D'où l'on peut conclure que c'eſt l'entendement qui imagine les objets abſens, & qui ſent ceux qui ſont préſens; & que les *ſens* & *l'imagination* ne ſont que l'entendement, appercevant les objets par les organes du corps, ainſi que nous expliquerons dans la ſuite.

Or parce que quand on ſent de la douleur ou autre choſe, on l'apperçoit d'ordinaire par l'entremiſe des organes des *ſens*; les hommes diſent ordinairement, que ce ſont les ſens qui l'apperçoivent, ſans ſçavoir diſtinctement ce qu'ils entendent par le terme de ſens. Ils penſent qu'il y a quelque faculté diſtinguée de l'a-

CHAP. I.
qui la rend elle ou le corps capable de sentir: car ils croyent que les organes des sens ont véritablement part à nos perceptions. Ils s'imaginent que le corps aide tellement l'esprit à sentir, que si l'esprit étoit séparé du corps, il ne pourroit jamais rien sentir. Mais ils ne pensent toutes ces choses que par préoccupation ; & parce que dans l'état où nous sommes, nous ne sentons jamais rien sans l'usage des organes des sens, comme nous expliquerons ailleurs plus au long.

C'est pour nous accommoder à la maniére ordinaire de parler, que nous dirons dans la suite que les sens sentent: mais par le mot de *sens* nous n'entendons rien autre chose que cette faculté passive de l'ame, dont nous venons de parler, c'est-à-dire, l'entendement appercevant quelque chose, à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de son corps, selon l'institution de la nature, comme on expliquera ailleurs.

L'autre convenance entre la faculté passive de l'ame & celle de la matiére, c'est, que comme la matiére n'est point véritablement changée par le changement qui arrive à sa figure: je veux dire par exemple que comme la cire ne reçoit point de changement considérable pour être ronde ou quarrée: ainsi l'esprit ne reçoit point de changement par la diversité des idées qu'il a ; je veux dire que l'esprit ne reçoit point de changement considérable, quoi qu'il reçoive l'idée d'un quarré ou d'un rond, en appercevant un quarré ou un rond.

De plus, comme l'on peut dire que la matiére reçoit des changemens considérables, lorsqu'elle perd la configuration propre aux parties de la cire, pour recevoir celle qui est propre au feu & à la fumée, quand la cire se change en feu & en fumée: ainsi l'on peut dire que l'ame reçoit des changemens fort considérables lorsqu'elle change ses modifications, & qu'elle souffre de la douleur aprés avoir senti du plaisir. D'où il faut conclure que les idées sont à l'ame à peu-prés ce que les figures sont à la matiére ; & que les configurations sont à la matiére à-peu-

à-peu-prés ce que les sensations sont à l'ame.

Il y a encore d'autres convenances entre *les figures & les configurations* de la matiére, & *les idées & les modifications* de l'esprit, car il semble que la matiére soit l'image de l'esprit; je veux dire seulement, qu'il y a des propriétez dans la matiére, qui ont entr'elles des rapports assez approchans de ceux, qui se trouvent entre les propriétez qui appartiennent à l'esprit; quoique la nature de l'esprit soit bien différente de celle de la matiére, comme on le verra clairement dans la suite.

II. *De la nature & des propriétez de la volonté, & de la liberté*

Il faut bien retenir de tout ceci que par *entendement* j'entens cette faculté passive que l'ame a d'appercevoir, c'est-à-dire, de recevoir non seulement différentes *sensations*; de même que la matiére a la capacité de recevoir toutes sortes de *figures* extérieures, & de *configurations* intérieures.

L'autre faculté de la matiére, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs *mouvemens*, & l'autre faculté de l'ame, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs *inclinations*. Comparons ensemble ces *facultez*.

De méme que l'Auteur de la Nature est la cause uniuerselle de tous les *mouvemens*, qui se trouvent dans la matiére; c'est aussi lui qui est la cause générale de toutes les *inclinations* naturelles, qui se trouvent dans les esprits:& de même que tous les mouvemens se font en ligne droite,s'ils ne trouvent quelques causes étrangéres & particuliéres qui les déterminent & qui les changent en des lignes circulaires par leurs oppositions; ainsi toutes les inclinations que nous avons de Dieu, sont droites, & elles ne pourroient avoir d'autre fin que la possession du bien & de la vérité, s'il n'y avoit une cause étrangére, qui déterminât l'impression de la nature vers de mauvaises fins. Or c'est cette cause étrangére qui est la cause de tous nos maux, & qui corrompt toutes nos inclinations.

Pour la bien comprendre, il faut sçavoir qu'il y a une différence fort considérable, entre l'impression ou le mouvement que l'Auteur de la nature produit dans

dans la matiére, & l'impression ou le mouvement vers le bien en général, que le même Auteur de la nature imprime sans cesse dans l'esprit. Car la matiére est toute sans action: elle n'a aucune force pour arrêter son mouvement, ni pour le déterminer & le détourner d'un côté plûtôt que d'un autre. Son mouvement, comme l'on vient de dire, se fait toujours en ligne droite, & lorsqu'il est empêché de se continuër en cette maniére, il décrit une ligne circulaire la plus grande qu'il est possible, & par conséquent la plus approchante de la ligne droite; parce que c'est Dieu qui lui imprime son mouvement, & qui régle sa détermination. Mais il n'en est pas de même de la volonté, * on peut dire en un sens qu'elle est agissante, & qu'elle a en elle-même la force de déterminer diversement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne; car quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette impression, elle peut en un sens la détourner du côté qu'il lui plaît, & causer ainsi tout le déréglement qui se rencontre dans ses inclinations, & toutes les miséres qui sont des suites nécessaires & certaines du péché.

Voyez les éclaircissemens.

De sorte que par ce mot de *VOLONTE'*, je prétens ici désigner *l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé & en général:* & par celui de *LIBERTE'*, je n'entens autre chose que *la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent; & faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier*, lesquelles étoient auparavant vagues & indéterminées vers le bien en général ou universel, c'est-à-dire, vers Dieu qui est seul le bien général, parce qu'il est le seul qui renferme en soi tous les biens.

D'où il est facile de reconnoître, que quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence dont je parle, qui renferme la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent. Car quoique ce soit volontairement & librement que l'on aime

aime le bien en général, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté, & qu'il y a contradiction que la volonté puisse jamais être contrainte; on ne l'aime pourtant pas librement, dans le sens que je viens d'expliquer, puisqu'il n'est pas au pouvoir de nôtre volonté de ne pas souhaiter d'être heureux.

Mais il faut bien remarquer, que l'esprit considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier, si le même esprit considéré comme capable d'idées, n'a la connoissance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me servir des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. De sorte que la volonté ne peut déterminer diversément l'impression qu'elle a pour le bien, & toutes ses inclinations naturelles, qu'en * commandant à l'entendement de lui représenter quelque objet particulier. La force qu'a la volonté de déterminer ses inclinations, renferme donc nécessairement celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent.

* *Voyez les éclaircissemens.*

Je rens sensible par un exemple, ce que je viens de dire de la volonté & de la liberté. Une personne se représente une dignité comme un bien qu'elle peut espérer: aussi-tôt sa volonté veut ce bien; c'est-à-dire que *l'impression* que l'esprit reçoit sans cesse vers le bien indéterminé & universel, le porte vers cette dignité. Mais comme cette dignité n'est pas le bien universel, & qu'elle n'est point considerée, par une vûë claire & distincte de l'esprit, comme le bien universel, (car l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas) *l'impression* que nous avons vers le bien universel, n'est point entiérement arrêtée par ce bien particulier: l'esprit a du mouvement pour aller plus loin: il n'aime point nécessairement ni invinciblement cette dignité, & il est libre à son égard. Or sa liberté consiste en ce que n'étant point pleinement convaincu, que cette dignité renferme tout le bien qu'il est capable d'aimer, il

CHAP. I.

peut suspendre son jugement & son amour : & ensuite comme nous l'expliquerons dans le troisiéme livre, il peut par l'union qu'il a avec l'être universel ou celui qui renferme tout bien, penser à d'autres choses, & par consequent aimer d'autres biens. Enfin on peut comparer tous les biens, les aimer selon l'ordre, à proportion qu'ils sont aimables, & les rapporter tous à celui qui les renferme tous, & qui est seul digne de borner nôtre amour, comme étant seul capable de remplir toute la capacité que nous avons d'aimer.

C'est à-peu-prés la même chose de la connoissance de la vérité que de l'amour du bien. Nous aimons la connoissance de la vérité, comme la joüissance du bien, par une impression naturelle; & cette impression, aussi bien que celle qui nous porte vers le bien, n'est point invincible, elle n'est telle que par l'évidence ou par la connoissance parfaite & entiére de l'objet; & nous sommes aussi libres dans nos faux jugemens que dans nos amours déreglez, comme nous l'allons faire voir dans le Chapitre suivant.

CHAP. II.

CHAPITRE II.

I. *Des jugemens & des raisonnemens.* II. *Qu'ils dépendent de la volonté.* III. *De l'usage qu'on doit faire de sa liberté à leur égard.* IV. *Deux régles générales pour éviter l'erreur & le péché.* V. *Réflexions nécessaires sur ces régles.*

I. *Des jugemens & des raisonnemens.*

ON pourroit assez conclure des choses que nous avons dites dans le Chapitre précedent, que l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'apercevoir, ou que les jugemens & les raisonnemens même de la part de l'entendement, ne sont que de pures perceptions; que c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente, & en s'y reposant volontairement; & qu'ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur: mais

mais il faut expliquer ces choses plus au long. CHAP. II.

Je dis donc qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une simple perception, un jugement & un raisonnement, sinon que l'entendement apperçoit une chose simple sans aucun rapport à quoi que ce soit, par une simple perception; qu'il apperçoit les rapports, entre deux ou plusieurs choses, dans les jugemens; & qu'enfin il apperçoit les rapports, qui sont entre les rapports des choses, dans les raisonnemens: de sorte que toutes les opérations de l'entendement ne sont que *de pures perceptions.*.

Quand on apperçoit par exemple deux fois, 2. ou 4. ce n'est qu'une *simple perception.* Quand on juge que deux fois 2. sont 4 ou que deux fois 2. ne sont pas 5. l'entendement ne fait encore qu'appercevoir le rapport d'égalité, qui se trouve entre deux fois 2. & 4. ou le rapport d'inégalité, qui se trouve entre deux fois 2. & 5. Ainsi le *jugement* de la part de l'entendement, n'est que *la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs choses.* Mais *le raisonnement* est la perception du rapport qui se trouve, non pas entre deux ou plusieurs choses, car ce seroit un jugement, mais c'est *la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs rapports de deux ou plusieurs choses.* Ainsi quand je conclus que 4. étant moins que 6. deux fois 2. étant égaux à 4. & ils sont par conséquent moins que 6; je n'apperçois pas seulement le rapport d'inégalité entre 2. & 2. & 6. car alors ce ne seroit qu'un jugement, mais le rapport d'inégalité qui est entre le rapport de deux fois 2. & 4. & le rapport qui est entre 4. & 6. ce qui est un raisonnement. L'entendement ne fait donc qu'appercevoir, & il n'y a que la volonté qui juge & qui raisonne, en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui représente, comme l'on vient de dire.

II. Que les jugemens & les raisonnemens dépendent de la volonté.

Mais cependant, lorsque les choses que nous considérons sont dans une évidence palpable, il nous semble que ce n'est plus volontairement que nous y consentons, de sorte que nous sommes portez à croire que

CHAP. II. ce n'eſt point nôtre volonté, mais nôtre entendement qui en juge.

Afin de reconnoître nôtre erreur, il faut ſçavoir que les choſes que nous conſidérons ne nous paroiſſent entiérement évidentes, que lorſque l'entendement en a examiné tous les côtez & tous les rapports néceſſaires pour en juger: d'où il arrive, que la volonté ne pouvant rien vouloir ſans connoiſſance, elle ne peut agir dans l'entendement, c'eſt-à-dire qu'elle ne peut plus deſirer qu'il repréſente quelque choſe de nouveau dans ſon objet, parce qu'il en a déja conſidéré tous les côtez, qui ont rapport à la queſtion que l'on veut décider. Elle eſt donc obligée de ſe repoſer dans ce qu'il a déja repréſenté, & de ceſſer de l'agiter & de le tourner; & c'eſt ce repos qui eſt proprement ce qu'on appelle jugement & raiſonnement. Ainſi ce repos ou ce jugement n'étant pas libres, quand les choſes ſont dans la derniére évidence, il nous ſemble auſſi qu'il n'eſt pas volontaire.

Mais tant qu'il y a quelque choſe d'obſcur, dans le ſujet que nous conſidérons; ou que nous ne ſommes pas entiérement aſſûrez, que nous ayons découvert tout ce qui eſt néceſſaire pour réſoudre la queſtion, comme il arrive preſque toûjours dans celles qui ſont difficiles & qui renferment pluſieurs rapports, il nous eſt libre de ne pas conſentir, & la volonté peut encore commander à l'entendement, de s'appliquer à quelque choſe de nouveau: ce qui fait que nous ne ſommes pas ſi éloignez de croire que les jugemens, que nous formons ſur ces ſujets, ſoient volontaires.

Cependant la plûpart des Philoſophes prétendent, que ces jugemens mêmes que nous formons ſur des choſes obſcures ne ſont pas volontaires, & ils veulent généralement que le conſentement à la vérité ſoit une action de l'entendement, ce qu'ils appellent *aſſenſus*, à la différence du conſentement au bien qu'ils attribuent à la volonté, & qu'ils appellent *conſenſus*. Mais voici la cauſe de leur diſtinction & de leur erreur.

C'eſt

C'eſt que dans l'état où nous ſommes, ſouvent nous voyons évidemment des véritez ſans aucune raiſon d'en douter, & ainſi la volonté n'eſt point indifférente dans le conſentement qu'elle donne à ces véritez évidentes, comme nous venons d'expliquer: mais il n'en eſt pas de même des biens, & nous n'en connoiſſons aucun ſans quelque raiſon de douter que nous le devions aimer. Nos paſſions & les inclinations, que nous avons naturellement pour les plaiſirs ſenſibles, ſont des raiſons confuſes, mais tres-fortes à cauſe de la corruption de nôtre nature, leſquelles nous rendent froids & indifférens dans l'amour même de Dieu; & ainſi nous ſentons manifeſtement nôtre indifférence, & nous ſommes intérieurement convaincus, que nous faiſons uſage de nôtre liberté, quand nous aimons Dieu.

Mais nous n'appercevons pas de même, que nous faſſions uſage de nôtre liberté, quand nous conſentons à la vérité, principalement lorſqu'elle nous paroît entiérement évidente: & cela nous fait croire, que le conſentement à la verité n'eſt pas volontaire. Comme s'il falloit que nos actions fuſſent indifférentes pour être volontaires; & comme ſi les bien-heureux n'aimoient pas Dieu tres-volontairement, ſans en être détournez par quoique ce ſoit: de même que nous conſentons à cette propoſition évidente, que deux fois 2. ſont 4. ſans être détournez de la croire par quelque apparence de raiſon contraire.

Mais afin que l'on reconnoiſſe diſtinctement la différence, qu'il y a entre le conſentement de la volonté à la vérité, & ſon conſentement à la bonté, il faut ſçavoir la différence qui ſe trouve entre la vérité & la bonté priſe dans le ſens ordinaire & par rapport à nous. Cette différence conſiſte en ce que la bonté nous regarde & nous touche, & que la vérité ne nous touche pas: car la vérité ne conſiſte, que dans le rapport que deux ou pluſieurs choſes ont entr'elles, mais la bonté conſiſte dans le rapport de convenance, que les choſes ont avec nous. Ce qui fait qu'il n'y a qu'une ſeule action

CHAP. II.

Les Géométres n'aiment pas la vérité, mais la connoissance de la vérité, quoi qu'on le dise autrement.

action de la volonté à l'égard de la vérité, qui est son acquiescement ou son consentement à la représentation du rapport qui est entre les choses ; & qu'il y en a deux à l'égard de la bonté, qui sont son acquiescement ou son consentement au rapport de convenance de la chose avec nous, & son amour ou son mouvement vers cette chose, lesquelles actions sont bien différentes, quoi qu'on les confonde ordinairement. Car il y a bien de la différence entre acquiescer simplement, & se porter par amour à ce que l'esprit représente, puisqu'on acquiesce souvent à des choses que l'on voudroit bien qui ne fussent pas, & que l'on fait.

Or si l'on considére bien des choses, on reconnoîtra visiblement que c'est toûjours la volonté qui acquiesce, non pas aux choses si elles ne lui sont agréables, mais à la représentation des choses : & que la raison pour laquelle la volonté acquiesce toûjours à la représentation des choses qui sont dans la derniére évidence, est comme nous avons déja dit, qu'il n'y a plus dans ces choses aucun rapport qu'il ait falu considérer, que l'entendement ne l'ait apperçû. De sorte qu'il est comme nécessaire, que la volonté cesse de s'agiter & de se fatiguer inutilement, & qu'elle acquiesce avec une pleine assûrance qu'elle ne s'est pas trompée, puisqu'il n'y a plus rien vers quoi elle puisse tourner son entendement.

Il faut principalement remarquer, que dans l'état où nous sommes, nous ne connoissons les choses qu'imparfaitement, & que par conséquent il est absolument nécessaire, que nous ayons cette liberté d'indifférence, par laquelle nous pouvons nous empêcher de consentir.

Pour en reconnoître la nécessité, il faut considérer que nous sommes portez par nos inclinations naturelles vers la vérité & vers la bonté : de sorte que la volonté ne se portant qu'aux choses dont l'esprit a quelque connoissance, il faut qu'elle se porte à ce qui a l'apparence de la vérité & de la bonté. Mais parce que tout ce qui a l'apparence de la bonté, n'est pas toû-

jours

jours tel qu'il paroît ; il est visible, que si la volonté n'étoit pas libre, & si elle se portoit infailliblement & nécessairement à tout ce qui a ces apparences de bonté & de vérité, elle se tromperoit presque toûjours. D'où il semble qu'on pourroit conclure, que l'Auteur de son être seroit aussi l'Auteur de ses égaremens & de ses erreurs.

Chap. II.

La liberté nous est donc donnée de Dieu, afin que nous nous empêchions de tomber dans l'erreur, & dans tous les maux qui suivent de nos erreurs, en ne nous reposant jamais pleinement dans les vrai-semblances, mais seulement dans la vérité: c'est-à-dire, en ne cessant jamais d'appliquer l'esprit, & de lui commander qu'il examine jusqu'à-ce qu'il ait éclairci, & dévelopé tout ce qu'il y a à examiner. Car la vérité ne se trouve presque jamais qu'avec l'évidence, & l'évidence ne consiste que dans la vûë claire & distincte de toutes les parties, & de tous les rapports de l'objet, qui sont nécessaires pour porter un jugement assûré.

III. De l'usage que nous devons faire de nôtre liberté, pour ne nous tromper jamais.

L'usage donc, que nous devons faire de nôtre liberté, c'est *DE NOUS EN SERVIR AUTANT QUE NOUS LE POUVONS*: c'est-à-dire, de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à-ce que nous y soyons comme forcez par des reproches interieurs de nôtre raison.

C'est se faire esclave contre la volonté de Dieu, que de se soûmettre aux fausses apparences de la vérité: mais c'est obéïr à la voix de la vérité éternelle, qui nous parle intérieurement, que de nous soûmettre de bonne foi à ces reproches secrets de nôtre raison, qui accompagnent le refus que l'on fait de se rendre à l'évidence. Voici donc deux régles établies sur ce que je viens de dire, lesquelles sont les plus nécessaires de toutes pour les sciences spéculatives & pour la Morale, & que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les sciences humaines.

IV. Régles générales pour éviter le péché.

Voici la premiére qui regarde les Siences: *On ne doit jamais donner de consentement entier, qu'aux proposi-*

tions

CHAP. II.

tions qui paroiſſent ſi évidemment vrayes, qu'on ne puiſſe le leur refuſer ſans ſentir une peine intérieure & des reproches ſecrets de ſa raiſon; c'eſt-à dire, ſans que l'on connoiſſe clairement qu'on feroit mauvais uſage de ſa liberté, ſi l'on ne vouloit pas conſentir, ou ſi l'on vouloit étendre ſon pouvoir ſur des choſes, ſur leſquelles elle n'en a plus.

La ſeconde pour la Morale: *On ne doit jamais aimer abſolument un bien, ſi l'on peut ſans remors ne le point aimer.* D'où il s'enſuit, qu'on ne doit rien aimer que Dieu abſolument & ſans rapport; car il n'y a que lui ſeul, qu'on ne puiſſe s'abſtenir d'aimer de cette ſorte ſans remors; c'eſt-à-dire, ſans qu'on ſache évidemment qu'on fait mal, ſuppoſé qu'on le connoiſſe par la raiſon ou par la foi.

V. Reflexion neceſſaire ſur ces deux regles.

Mais il faut ici remarquer, que quand les choſes que nous appercevons, nous paroiſſent fort vrai-ſemblables, nous nous trouvons extrêmement portez à les croire: nous ſentons même de la peine, quand nous ne nous en laiſſons pas perſuader; de ſorte que ſi nous n'y prenons bien garde, nous ſommes fort en danger d'y conſentir, & par conſéquent de nous tromper; car c'eſt un grand hazard, que la vérité ſe trouve entiérement conforme à la vrai-ſemblance. Et c'eſt pour cela, que j'ai mis expreſſément dans ces deux régles, qu'il ne faut conſentir à rien, juſqu'à ce que l'on voye évidemment, qu'on feroit mauvais uſage de ſa liberté, ſi l'on ne conſentoit pas.

Or quoi que l'on ſe ſente extrêmement porté à conſentir à la vrai-ſemblance, ſi toutefois on prend le ſoin de faire réfléxion ſi l'on voit évidemment qu'on eſt obligé d'y conſentir, on trouvera ſans doute que non. Car ſi la vrai-ſemblance eſt appuiée ſur les impreſſions de nos ſens, vrai-ſemblance néanmoins qui n'en mérite pas le nom, alors on ſe trouvera fort incliné à s'y rendre; mais on n'en reconnoîtra point d'autre cauſe, que quelque paſſion, ou l'affection générale que l'on a pour ce qui touche les ſens, comme on le verra aſſez dans la ſuite.

Mais

Mais si la vrai-semblance vient de quelque conformité avec la vérité, comme d'ordinaire les connoissances vrai-semblables sont vrayes, prises dans un certain sens: alors si l'on fait reflexion sur soi même, on se sentira porté à faire deux choses; l'une à croire, & l'autre à examiner encore: mais on ne se trouvera jamais si persuadé, qu'on croye évidemment mal faire, si l'on ne consent pas tout-à-fait.

Or ces deux inclinations, que l'on a à l'égard des choses vrai-semblables, sont fort bonnes. Car on peut, & on doit donner son consentement aux choses vrai-semblables, prises au sens qui porte l'image de la vérité: mais on ne doit pas donner encore un consentement entier, comme nous avons mis dans la régle; & il faut examiner les côtez & les faces inconnuës, afin d'entrer pleinement dans la nature de la chose, & bien distinguer le vrai d'avec le faux; & alors consentir entiérement, si l'évidence nous y oblige.

Il faut donc bien s'accoûtumer à distinguer la vérité d'avec la vrai-semblance, en s'examinant interieurement, comme je viens d'expliquer: car c'est faute d'avoir eû soin de s'examiner de cette sorte, que nous nous sentons touchez presque de la même maniére de deux choses si différentes. Car enfin il est de la derniére conséquence de faire bon usage de sa liberté, en s'abstenant toûjours de consentir aux choses & de les aimer, jusqu'à ce qu'on se sente comme forcé de le faire par la voix puissante de l'Auteur de la Nature, que j'ai appellée auparavant les reproches de nôtre raison, & les remors de nôtre conscience.

Tous les devoirs des êtres spirituels, tant des Anges que des hommes, consistent principalement dans ce bon usage; & l'on peut dire sans crainte, que s'ils se servent avec soin de leur liberté, sans se rendre mal à propos esclaves du mensonge & de la vanité, ils sont dans le chemin de la plus grande perfection, dont ils soient naturellement capables: pourvû néanmoins, que leur entendement ne demeure point oisif, qu'ils ayent soin

de

CHAP. II. de l'exciter continüellement à de nouvelles connoiſſances, & qu'ils le rendent capable des plus grandes véritez, par des méditations continüelles ſur des ſujets dignes de ſon attention.

Car afin de ſe perfectionner l'eſprit, il ne ſuffit pas de faire toûjours uſage de ſa liberté, en ne conſentant jamais à rien; comme ces perſonnes qui font gloire de ne rien ſçavoir, & de douter de toutes choſes. Il ne faut pas auſſi conſentir à tout, comme pluſieurs autres, qui ne craignent rien tant que d'ignorer quelque choſe, & qui pretendent tout ſçavoir. Mais il faut faire un ſi bon uſage de ſon entendement, par des méditations continüelles, qu'on ſe trouve ſouvent en état de pouvoir conſentir à ce qu'il nous repréſente, ſans aucune crainte de ſe tromper.

CHAP. III.

CHAPITRE III.

I. Réponſes à quelques objections. II. Remarques ſur ce que l'on a dit de la néceſſité de l'évidence.

IL n'eſt pas fort difficile de deviner, que la pratique de la premiére régle, dont je viens de parler dans le Chapitre précédent, ne plaira pas à tout le monde; mais principalement à ces ſçavans imaginaires, qui prétendent tout ſçavoir, & qui ne ſçavent jamais rien; qui ſe plaiſent à parler hardiment des choſes les plus difficiles, & qui certainement ne connoiſſent pas les plus faciles.

Ils ne manqueront pas de dire avec Ariſtote, que ce n'eſt que dans les Mathématiques, qu'il faut chercher une entiére certitude; mais que la Morale & la Phyſique ſont des ſciences, où la ſeule probabilité ſuffit. Que Deſcartes a eû grand tort de vouloir traitter de la Phyſique, comme de la Géométrie, & que c'eſt pour cette raiſon qu'il n'y a pas réüſſi. Qu'il eſt impoſſible aux hommes de connoître la nature; que ſes reſſorts & ſes ſecrets ſont impénétrables à l'eſprit humain,

main ; & une infinité d'autres belles choses, qu'ils débitent avec pompe & magnificence, & qu'ils appuïent de l'autorité d'une foule d'Auteurs, dont ils font gloire de sçavoir les noms, & de citer quelque passage.

Je voudrois fort prier ces Messieurs, de ne parler plus de ce qu'ils avoüent eux-mêmes qu'ils ne sçavent pas ; & d'arrêter les mouvemens ridicules de leur vanité, en cessant de composer de si gros volumes sur des matiéres, qui selon leur propre aveu, leur sont inconnuës.

Mais que ces personnes éxaminent serieusement, s'il n'est pas absolument nécessaire, ou de tomber dans l'erreur, ou de ne donner jamais un consentement entier, qu'à des choses entiérement évidentes : si la vérité n'accompagne pas toûjours la Géométrie, à cause que les Géométres observent cette régle ; & si les erreurs, où quelques-uns sont tombez touchant la quadrature du cercle, la duplication du cube, & quelques autres problêmes fort difficiles, ne viennent pas de quelque précipitation & de quelque entêtement, qui leur a fait prendre la vrai-semblance pour la vérité.

Qu'ils considérent aussi d'un autre côté, si la fausseté & la confusion ne regnent pas dans la Philosophie ordinaire, à cause que les Philosophes se contentent d'une vrai-semblance fort facile à trouver, & si commode pour leur vanité & pour leurs intérêts. N'y trouve-t-on pas presque par tout, une infinie diversité de sentimens sur les mêmes sujets, & par conséquent une infinité d'erreurs ? Cependant un trés-grand nombre de disciples se laissent séduire, & se soumettent aveuglément à l'autorité de ces Philosophes, sans comprendre même leurs sentimens.

Il est vrai qu'il y en a quelques-uns, qui reconnoissent aprésvingt ou trente années de tems perdu, qu'ils n'ont rien appris dans leurs lectures, mais il ne leur plaît pas de nous le dire avec sincérité. Il faut auparavant qu'ils ayent prouvé à leur mode qu'on

ne

CHAP. III. ne peut rien ſçavoir, & puis aprés ils le confeſſent; parce qu'alors ils croyent le pouvoir faire, ſans qu'on ſe moque de leur ignorance.

On auroit toutes-fois aſſez de ſujet de s'en divertir & d'en rire, ſi on leur faiſoit avec adreſſe des demandes ſur le progrez de leur belle érudition; & s'ils ſe mettoient en humeur de nous déclarer en détail, toutes les fatigues qu'ils ont endurées pour l'acquerir.

Mais quoique cette docte & profonde ignorance mérite d'être raillée, il ſemble plus à propos de l'épargner, & d'avoir compaſſion de ceux, qui ont conſumé tant d'années pour ne rien apprendre, que cette fauſſe propoſition ennemie de toute ſcience & de toute vérité, *Qu'on ne peut rien ſçavoir.*

Puis donc que la régle que j'ai établie, eſt ſi néceſſaire dans la recherche de la vérité, comme nous venons de voir, que l'on ne trouve point à redire qu'on la propoſe: Et que ceux qui ne veulent pas prendre la peine de l'obſerver, ne condamnent pas du moins un Auteur auſſi illuſtre, qu'eſt M. Deſcartes, à cauſe qu'il l'a ſuivie, ou qu'il a fait tous ſes efforts pour la ſuivre. Ils ne le condamneroient pas ſi hardiment, s'ils connoiſſoient celui de qui ils portent un jugement ſi téméraire, & s'ils ne liſoient point ſes ouvrages, comme des fables & des Romans, qu'on lit pour ſe divertir, & ſur leſquels on ne médite pas pour s'inſtruire. S'ils méditoient avec cet Auteur, ils trouveroient encore dans eux mêmes quelques notions, & quelques ſemences des véritez qu'il enſeigne, qui pourroient ſe déveloper malgré le poids incommode de leur fauſſe érudition.

Le Maître qui nous enſeigne intérieurement, veut que nous l'écoutions, plûtôt que l'autorité des plus grands Philoſophes; il ſe plaît à nous inſtruire, pourvû que nous ſoyons appliquez à ce qu'il nous dit. C'eſt par la méditation, & par une attention fort exacte, que nous l'interrogeons; & c'eſt par une certaine conviction intérieure, & par ces reproches ſecrets qu'il fait a ceux qui ne s'y rendent pas, qu'il nous répond.

Il

Il faut lire de telle ſorte les Ouvrages des hommes, qu'on n'attende point d'être inſtruit par les hommes ; Il faut interroger celui qui éclaire le monde, afin qu'il nous éclaire avecle reſte du monde; & s'il ne nous éclaire pas aprés que nous l'aurons interrogé, ce ſera ſans doute que nous l'aurons mal interrogé.

Soit donc qu'on liſe Ariſtote, ſoit qu'on liſe Deſcartes, il ne faut croire d'abord ni Ariſtote, ni Deſcartes ; mais il faut ſeulement méditer comme ils ont fait, ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on eſt capable, & enſuite obéïr à la voix de nôtre Maître commun, & nous ſoûmettre de bonne foi à la conviction intérieure, & à ces mouvemens que l'on ſent en méditant.

C'eſt aprés cela, qu'il eſt permis de former un jugement pour ou contre les Auteurs. Mais c'eſt aprés avoir ainſi digéré les principes de la Philoſophie de Deſcartes & d'Ariſtote, qu'on rejette l'un, & qu'on approuve l'autre ; que l'on peut mêmes aſſûrer du dernier qu'on n'expliquera jamais aucun phénoméne de la nature, par les principes qui lui ſont particuliers, comme ils n'y ont encore de rien ſervi depuis deux mille ans, quoi que ſa Philoſophie ait été l'étude des plus habiles gens dans preſque toutes les parties du monde: & qu'au contraire, on peut dire hardiment de l'autre, qu'il a pénétré ce qui paroiſſoit le plus caché aux yeux des hommes ; & qu'il leur a montré un chemin tres-ſeur, pour découvrir toutes les véritez, qu'un entendement limité peut comprendre.

Mais, ſans nous arrêter au ſentiment, qu'on peut avoir de ces deux Philoſophes & de tous les autres, regardons-les toûjours comme des hommes ; & que les ſectateurs d'Ariſtote ne trouvent pas à redire, ſi aprés avoir marché pendant tant de ſiécles dans les ténébres, ſans ſe trouver plus avancé qu'on étoit auparavant, on veut enfin voir clair à ce qu'on fait ; & ſi aprés s'être laiſſé mener comme des aveugles, on ſe ſou-

CHAP. III. souvient, que l'on a des yeux avec lesquels on veut essayer de se conduire.

Soyons donc pleinement convaincus que cette régle : *Qu'il ne faut jamais donner aucun consentement entier, qu'aux choses qu'on voit avec évidence*, est la plus nécessaire de toutes les régles dans la recherche de la vérité ; & n'admettons dans nôtre esprit pour vrai, que ce qui nous paroît dans l'évidence qu'elle demande. Il faut que nous en soyons persuadez pour nous défaire de nos préjugez : & il est absolument nécessaire que nous soyons entiérement délivrez de nos préjugez, pour entrer dans la connoissance de la vérité ; parce qu'il faut absolument que l'esprit soit purifié avant que d'être éclairé : *Sapientia prima stultitia caruisse.*

II. Remarques sur ce qu'on a dit de la nécessité de l'evidence.

Mais avant que de finir ce Chapitre il faut remarquer trois choses. La premiére est que je ne parle point ici des choses de la foi, que l'évidence n'accompagne pas, comme les sciences naturelles ; donc il semble que la raison est, que nous ne pouvons appercevoir les choses que par les idées que nous en avons. Or Dieu ne nous a donné des idées, que selon les besoins que nous en avions pour nous conduire dans l'ordre naturel des choses, selon lequel il nous a créez. De sorte que les mystéres de la foi étant d'un ordre surnaturel, il ne faut pas s'étonner si nous n'en avons pas même d'idées : parce que nos ames sont créées en vertu du decret général, par lequel nous avons toutes les notions, qui nous sont nécessaires, & les mysteres de la foi n'ont été établis que par l'ordre de la grace, qui selon nôtre maniére ordinaire de concevoir, est un decret postérieur à cet ordre de la nature.

Voyez les éclaircissemens.

Il faut donc distinguer les mysteres de la foi, des choses de la nature. Il faut se soûmettre également à la foi & à l'évidence : mais dans les choses de la foi il ne faut point chercher d'évidence ; comme dans celles de la nature, il ne faut point s'arrêter à la foi, c'est-à-dire, à l'autorité des Philosophes. En un mot

mot pour être Fidele il faut croire aveuglément, mais pour être Philoſophe il faut voir évidemment. CHAP. III.

On ne laiſſe pas de tomber d'accord, qu'il y a encore des véritez outre celles de la foi, dont on auroit tort de demander des démonſtrations inconteſtables, comme ſont celles qui regardent des faits d'hiſtoire, & d'autres choſes qui dépendent de la volonté des hommes. Car il y a deux ſortes de véritez, les unes ſont *néceßaires*, & les autres *contingentes*. J'appelle véritez néceſſaires celles qui ſont immüables par leur nature, & celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'eſt point ſujette au changement. Toutes les autres ſont des véritez contingentes. Les Mathématiques, la Phyſique, la Métaphyſique, & même une grande partie de la Morale contiennent des véritez néceſſaires. L'Hiſtoire, la Grammaire, le Droit particulier ou les Coûtumes, & pluſieurs autres qui dépendent de la volonté changeante des hommes, ne contiennent que des véritez contingentes.

On demande donc qu'on obſerve exactement, la régle que l'on vient d'établir, dans la recherche des véritez néceſſaires, dont la connoiſſance peut être appellée ſcience, & l'on doit ſe contenter de la plus grande vrai-ſemblance dans l'Hiſtoire, qui comprend les connoiſſances des choſes contingentes. Car on peut généralement appeller du nom d'Hiſtoire la connoiſſance des langues, des Coûtumes, & même celle des différentes opinions des Philoſophes, quand on ne les a appriſes que par mémoire, & ſans en avoir eu d'évidence ni de certitude.

La ſeconde choſe qu'il faut remarquer, eſt que dans la Morale, la Politique, la Médecine & dans toutes les ſciences qui ſont de pratique, on eſt obligé de ſe contenter de la vrai-ſemblance: non pour toûjours, mais pour un temps: non parce qu'elle ſatiſfait l'eſprit, mais parce que le beſoin preſſe; & que ſi l'on attendoit pour agir qu'on ſe fuſt entiérement aſſûré du ſuccez, ſouvent l'occaſion ſe perdroit.

Mais

CHAP. III. Mais quoi qu'il arrive qu'il faille agir, l'on doit en agiſſant douter du ſuccez des choſes que l'on exécute: & il faut tâcher de faire de tels progrez dans ces ſciences, qu'on puiſſe dans les occaſions agir avec plus de certitude; car ce devroit être-là la fin ordinaire de l'étude & de l'emploi de tous les hommes qui font uſage de leur eſprit.

La troiſiéme choſe enfin, c'eſt qu'il ne faut pas mépriſer abſolument les vrai-ſemblances, parce qu'il arrive ordinairement que pluſieurs jointes enſemble, ont autant de force pour convaincre, que des démonſtrations trés-évidentes. Il s'en trouve une infinité d'exemples dans la Phyſique & dans la Morale; de ſorte qu'il eſt ſouvent à propos d'en amaſſer un nombre ſuffiſant ſur les matiéres qu'on ne peut démontrer autrement, afin de pouvoir trouver la vérité, qu'il ſeroit impoſſible de découvrir d'une autre maniére.

Il faut que j'avouë encore ici que la loi que j'impoſe eſt bien rigoureuſe; qu'une infinité de gens aimeront mieux ne raiſonner jamais que de raiſonner à ces conditions; qu'on ne courra pas ſi vîte avec des circonſpections ſi incommodes. Mais il faut auſſi que l'on m'accorde qu'on marchera avec ſureté en la ſuivant; que juſqu'à préſent pour avoir couru trop vîte, on a été obligé de retourner ſur ſes pas: & même un grand nombre de perſonnes conviendront avec moi, que puiſque Monſieur Deſcartes a découvert en trente années plus de véritez, que tous les autres Philoſophes, à cauſe qu'il s'eſt ſoumis à cette Loi; ſi pluſieurs perſonnes philoſophoient comme lui, on pourroit ſçavoir avec le tems, la plûpart des choſes qui ſont néceſſaires pour vivre heureux, autant qu'on le peut ſur une terre que Dieu a maudite.

CHAPITRE IV.

I. *Des causes occasionnelles de l'erreur, & qu'il y en a cinq principales.* II. *Desseing général de tout l'ouvrage, & dessein particulier du premier Livre.*

NOus venons de voir qu'on ne tombe dans l'erreur, que parce que l'on ne fait pas l'usage qu'on devroit faire de sa liberté; que c'est faute de modérer l'empressement, & l'ardeur de la volonté pour les seules apparences de la vérité, qu'on se trompe; & que l'erreur ne consiste que dans un consentement de la volonté, qui a plus d'étenduë que la perception de l'entendement; puisqu'on ne se tromperoit point si l'on ne jugeoit simplement que de ce que l'on voit.

Mais, quoi qu'à proprement parler, il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur, on peut dire néanmoins que nous avons beaucoup de facultez qui sont cause de nos erreurs, non pas causes véritables, mais causes qu'on peut appeller *occasionnelles*. Toutes nos maniéres d'appercevoir nous sont autant d'occasions de nous tromper: Car puisque nos faux jugemens renferment deux choses, le consentement de la volonté, & la perception de l'entendement; il est bien clair, que toutes nos maniéres d'appercevoir nous peuvent donner quelque occasion de nous tromper, puisqu'elles nous peuvent porter à des consentemens précipitez.

I. Des causes occasionnelles de nos erreurs, & qu'il y en a cinq principales.

Or parce qu'il est nécessaire de faire d'abbord sentir à l'ame ses foiblesses & ses égaremens, afin qu'elle entre dans les justes desirs de s'en délivrer, & qu'elle se défasse avec plus de facilité de ses préjugez; on va tâcher de faire une division exacte de ses maniéres d'appercevoir, qui seront comme autant de chefs, à chacun desquels on rapportera dans la suite les différentes erreurs ausquelles nous sommes sujets.

CHAP. IV.

L'Ame peut appercevoir les choses en trois maniéres, par *l'entendement pur*, par *l'imagination*, par *les sens*.

Elle apperçoit par *l'entendement pur* les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, & généralement toutes ses pensées, lorsqu'elle les connoît par la réfléxion qu'elle fait sur soi. Elle apperçoit mêmes par l'entendement pur par les choses matérielles, l'étenduë avec ses propriétez; car il n'y a que l'entendement pur qui puisse appercevoir un cercle, & un quarré parfait, une figure de mille côtez, & choses semblables. Ces sortes de perceptions s'appellent *pures intellections*, ou *pures perceptions*, parce qu'il n'est point nécessaire que l'esprit forme des images corporelles dans le cerveau pour se représentes toutes ces choses.

Par *l'imagination* l'ame n'apperçoit que les choses matérielles, lors qu'étant absentes elle se les rend présentes en s'en formant des images dans le cerveau. C'est de cette maniére qu'on imagine toutes sortes de figures, un cercle, un triangle, un visage, un cheval, des villes & des campagnes, soit qu'on les ait déja vûës, ou non. Ces sortes de perceptions se peuvent appeller *imaginations*, parce que l'ame se représente ces choses en s'en formant des images dans le cerveau: & parce qu'on ne peut pas se former des images des choses spirituelles, il s'ensuit que l'ame ne les peut pas imaginer; ce que l'on doit bien remarquer.

Enfin l'ame n'apperçoit par *les sens*, que des objets sensibles & grossiers, lors qu'étant présens ils font impression sur les organes extérieures de son corps. C'est ainsi qu'elle voit des plaines & des rochers présens à ses yeux, qu'elle connoît la dureté du fer, & la pointe d'une épée & choses semblables; & ces sortes de perceptions s'appellent *sentimens*, ou *sensations*.

L'ame n'apperçoit donc les choses, qu'en ces trois maniéres: ce qu'il est facile de voir, si l'on considé-

ré,

re, que les choses que nous appercevons sont spirituelles, ou matérielles. Si elles sont spirituelles, il n'y a que l'entendement pur qui les puisse connoître: Que si elles sont matérielles, elles seront présentes ou absentes. Si elles sont absentes, l'ame ne se les représente ordinairement que par l'imagination: mais si elles sont présentes, l'ame peut les appercevoir par les impressions qu'elles font sur ses sens : & ainsi nos ames n'apperçoivent les choses qu'en trois maniéres, par *l'entendement pur*, par *l'imagination*, & par *les sens*. Chap. IV.

On peut donc regarder ces trois facultez comme certains chefs, ausquels on peut rapporter les erreurs des hommes & les causes de ces erreurs, & éviter ainsi la confusion, où leur grand nombre nous jetteroit infailliblement, si nous voulions en parler sans ordre.

Mais nos *inclinations* & nos *passions* agissent encore tres-fortement sur nous : elles éblouïssent nôtre esprit par de fausses lueurs, & elles le couvrent & le remplissent de ténébres. Ainsi nos inclinations & nos passions nous engagent dans un nombre infini d'erreurs, lorsque nous suivons ce faux jour, & cette lumiére trompeuse qu'elles produisent en nous. On doit donc les considérer avec les trois facultez de l'esprit, comme des sources de nos égaremens & de nos fautes ; & joindre aux erreurs des sens, de l'imagination, & de l'entendement pur, celles que l'on peut attribuer aux passions & aux inclinations naturelles. Ainsi l'on peut rapporter toutes les erreurs des hommes & leurs causes à cinq chefs, & on les traittera selon cet ordre.

II. Dessein général de tout cet Ouvrage.

Premiérement on parlera des *erreurs des sens*. Secondement, des *erreurs de l'imagination*. En troisiéme lieu, des *erreurs de l'entendement pur*. En quatriéme lieu, des *erreurs des inclinations*. En cinquiéme lieu, des *erreurs des passions*. Enfin aprés avoir essayé de délivrer l'esprit des erreurs ausquelles il est sujet on donnera une *methode générale* pour se conduire dans la recherche de la vérité.

III. Dessein particulier du premier livre.

Nous allons commencer à expliquer les erreurs de nos sens, ou plutôt les erreurs, où nous tombons en

CHAP. IV. ne faiſant pas l'uſage que nous devrions faire de nos ſens : & nous ne nous arrêterons pas tant aux erreurs particuliéres qui ſont preſque infinies, qu'aux cauſes générales de ces erreurs, & aux choſes que l'on croit néceſſaires, pour la connoiſſance de la nature de l'eſprit humain.

CHAP. V.

CHAPITRE V.

DES SENS

I. *Deux maniéres d'expliquer comment ils ſont corrompus par le peché.* II. *Que ce ne ſont pas nos ſens, mais nôtre liberté qui eſt la véritable cauſe de nos erreurs.* III. *Régle pour ne ſe point tromper dans l'uſage de ſes ſens.*

QUand on conſidére avec attention les ſens & les paſſions de l'homme, on les trouve ſi bien proportionnez avec la fin pour laquelle ils nous ſont donnez, qu'on ne peut entrer dans la penſée de ceux qui diſent, qu'ils ſont entierement corrompus par le peché originel. Mais afin que l'on reconnoiſſe, ſi c'eſt avec raiſon que l'on ne ſe rend pas à leur ſentiment, il eſt néceſſaire d'expliquer de quelle maniére on peut concevoir l'ordre qui ſe trouvoit dans les facultez, & dans les paſſions de nôtre premier Pere pendant ſa juſtice, & les changemens & les deſordres, qui y ſont arrivez aprés ſon peché. Ces choſes ſe peuvent concevoir en deux maniéres, dont voici la premiére.

I. Deux maniéres d'expliquer la corruption des ſens par le peché.

Il ſemble que c'eſt une notion commune, qu'afin que les choſes ſoient bien ordonnées, l'ame doit ſentir de plus grands plaiſirs, à proportion de la grandeur des biens dont elle joüit. Le plaiſir eſt un inſtinct de la nature, ou pour parler plus clairement, c'eſt une impreſſion de Dieu même, qui nous incline vers quelque bien, laquelle doit être d'autant plus forte, que ce bien eſt plus grand. Selon ce principe, il ſemble qu'on ne

ne puisse douter, que nôtre premier Pere avant son péché & sortant des mains de Dieu, ne trouvât plus de plaisir dans les biens les plus solides que dans les autres. Ainsi puisque Dieu l'avoit créé pour l'aimer, & que Dieu étoit son vrai bien; on peut dire que Dieu se faisoit goûter à lui, qu'il le portoit à son amour par un sentiment de plaisir, & qu'il lui donnoit des satisfactions interieures dans son devoir, qui contre-balançoient les plus grands plaisirs des sens, lesquelles depuis le péché, les hommes ne ressentent plus sans une grace particuliére.

Cependant, comme il avoit un corps que Dieu vouloit qu'il conservât, & qu'il regardât comme une partie de lui même, il lui faisoit aussi sentir par les sens des plaisirs semblables à ceux que nous ressentons dans l'usage des choses, qui sont propres pour la conservation de la vie.

On n'ose pas décider, si le premier homme avant sa chûte pouvoit s'empêcher d'avoir des sensations agréables, ou desagréables dans le moment que la partie principale de son cerveau étoit ébranlée par l'usage actuel des choses sensibles. Peut-être avoit-il cet Empire sur soi-même, à cause de sa soûmission à Dieu, quoi qu'il paroisse plus vrai-semblable de penser le contraire. Car encore qu'Adam pût arrêter les émotions des esprits & du sang, & les ébranlemens du cerveau, que les objets excitoient en luy, à cause qu'étant dans l'ordre, il falloit que son corps fût soûmis à son esprit: cependant il n'est pas vrai-semblable, qu'il eût pû s'empêcher d'avoir des sensations des objets, dans le tems qu'il n'eust point arrêté les mouvemens, qu'ils produisoient dans la partie de son corps, à laquelle son ame étoit immediatement unie. Car l'union de l'ame & du corps, consistant principalement dans un rapport mutüel des sentimens avec les mouvemens des organes, il semble qu'elle eût été plutôt arbitraire que naturelle, si Adam eut pu ne rien sentir, lors que la principale partie de son corps recevoit quelque impression de ceux qui l'environnoient Je ne prens

CHAP. V.

toutefois aucun parti sur ces deux opinions.

Le premier homme ressentoit donc du plaisir, dans ce qui perfectionnoit son corps, comme il en sentoit dans ce qui perfectionnoit son ame : & parce qu'il étoit dans un état parfait, il éprouvoit celui de l'ame beaucoup plus grand que celui du corps. Ainsi, il lui étoit infiniment plus facile de conserver sa justice qu'à nous, sans la grace de JESUS CHRIST, puisque sans elle nous ne trouvons plus de plaisir dans nôtre devoir. Il s'est toutefois laissé malheureusement seduire ; il a perdu cette justice par sa desobéïssance : & le principal changement qui lui est arrivé, & qui cause tout le desordre des sens & des passions, c'est que par une punition, Dieu s'est retiré de lui & qu'il n'a plus voulu être son bien, ou plûtôt qu'il ne lui a plus fait sentir ce plaisir, qui lui marquoit qu'il étoit son bien. De sorte que les plaisirs sensibles qui ne portent qu'aux biens du corps étant demeurez seuls, & n'étant plus contrebalancez par ceux qui le portoient auparavant à son véritable bien ; l'union étroite, qu'il avoit avec Dieu, s'est étrangement affoiblie, & celle qu'il avoit avec son corps c'est beaucoup augmentée. Le plaisir sensible étant le maître a corrompu son cœur, en l'attachant à tous les objets sensibles ; & la corruption de son cœur a obscurci son esprit, en le détournant de la lumiére qui l'éclaire, & le portant à ne juger de toutes choses, que selon le rapport qu'elles peuvent avoir avec le corps.

S. Gregoire hom. 39. sur les Evangiles.

Mais dans le fond, on ne peut pas dire, que le changement soit fort grand du côté des sens. Car de même que si deux poids étant en équilibre dans une balance, je venois à en ôter quelqu'un, l'autre la feroit trebucher de son côté, sans aucun changement de la part du premier poids, puisqu'il demeure toûjours le même : Ainsi depuis le péché les plaisirs des sens ont abbaissé l'ame vers les choses sensibles, par le défaut de ces *delectations* interieures, qui contrebalançoient avant le péché l'inclination que nous avons pour les biens sensibles ; mais sans un changement si considérable de la part des sens, qu'on se l'imagine ordinairement.

Voici

Voici la seconde maniére d'expliquer les desordres du péché, laquelle est certainement plus raisonnable, que celle que nous venons de dire. Elle en est beaucoup différente, parce que le principe en est différent; mais cependant ces deux maniéres s'accordent parfaitement, pour ce qui regarde les sens. CHAP. V.

Etant composez d'un esprit & d'un corps, nous avons deux sortes de biens à rechercher, ceux de l'esprit & ceux du corps. Nous avons aussi deux moyens de reconnoître, qu'une chose nous est bonne ou mauvaise: nous pouvons le reconnoître par l'usage de l'esprit seul, & par l'usage de l'esprit joint au corps. Nous pouvons reconnoître nôtre bien par une connoissance claire & évidente: nous le pouvons aussi reconnoître par un sentiment confus. Je reconnois par la raison que la justice est aimable, je sçai aussi par le goût, qu'un tel fruit est bon. La beauté de la justice ne se sent pas, la bonté d'un fruit ne se connoît pas. Les biens du corps ne méritent pas l'application d'un esprit, que Dieu n'a fait que pour lui: il faut donc, que l'esprit reconnoisse de tels biens sans examen, & par la preuve courte & incontestable du sentiment. Les pierres ne sont pas propres à la nourriture, la preuve en est convaincante, & le seul goût en a fait tomber d'accord tous les hommes.

Le plaisir & la douleur sont donc les caractéres naturels & incontestables du bien & du mal, je l'avoüe: mais ce n'est que pour ces choses-là seulement, qui ne pouvant être par elles mêmes ni bonnes ni mauvaises, ne peuvent aussi être reconnuës pour telles par une connoissance claire & évidente: ce n'est que pour ces choses là seulement qui étant au dessous de l'esprit, ne peuvent ni le récompenser ni le punir: Enfin ce n'est que pour ces choses là seulement, qui ne méritent pas que l'esprit s'occupe d'elles; & desquelles Dieu ne voulant pas que l'on s'occupe, il ne nous porte à elles que par instinct, c'est-à-dire, par des sentimens agréables ou desagréables.

Mais pour Dieu, qui est seul le vrai bien de l'es-

prit ; qui seul est au dessus de lui ; qui seul peut les recompenser en mille façons différentes ; qui seul est digne de son application, & qui ne craint point que ceux qui le connoissent ne le trouvent point aimable, il ne se contente pas d'être aimé d'un amour aveugle & d'un amour distinct, il veut être aimé d'un amour éclairé & d'un amour de choix.

Si l'esprit ne voyoit dans les corps, que ce qui y est véritablement, sans y sentir ce qui n'y est pas, il ne pourroit les aimer, ni s'en servir qu'avec beaucoup de peine : ainsi il est comme nécessaire qu'ils paroissent agréables, en causant des sentimens qu'ils n'ont pas. Mais il n'en est pas de même de Dieu : il suffit qu'on le voye tel qu'il est, afin qu'on se porte à l'aimer ; & il n'est point nécessaire, qu'il se serve de cet instinct de plaisir, comme d'une espéce d'artifice pour s'attirer de l'amour sans le mériter.

Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu, & aux choses de son devoir par un * plaisir prévenant ; parce que la connoissance qu'il avoit de Dieu comme de son bien, & la joie qu'il ressentoit sans cesse comme une suite nécessaire de la vûë de son bonheur en s'unissant à Dieu, pouvoit suffire pour l'attacher à son devoir, & pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par un plaisir prévenant. Il étoit de cette sorte en une pleine liberté. Et c'est peut-être dans cet état que l'Ecriture sainte nous le veut représenter par ces paroles : *Dieu a fait l'homme dés le commencement, & aprés lui avoir proposé ses commandemens il l'a laissé à lui même* : c'est-à-dire sans le déterminer par le goût de quelque plaisir prévenant, le tenant seulement attaché à la vûë claire de son bien & de son devoir. Mais l'expérience a fait voir à la honte du libre arbitre, & à la gloire de Dieu seul, la fragilité dont Adam étoit capable, dans un état aussi réglé & aussi heureux que celui où il étoit avant son péché.

* *Voyez les 'éclaircissemens.*

Deus ab initio constituit hominem & reliquit illum in manu consilii sui, adjecit mandata & præcepta sua &c. Eccl. 15. 15

Mais on ne peut pas dire, qu'Adam se portât à la recherche & à l'usage des choses sensibles, par une con-

noiſſance exacte du rapport, qu'elles pouvoient avoir avec ſon corps. Car enfin, s'il avoit fallu qu'il eût examiné les configurations des parties de quelque fruit, celles de toutes les parties de ſon corps, & le rapport qui reſultoit des unes avec les autres, pour juger ſi dans la chaleur préſente de ſon ſang, & dans mille autres diſpoſitions de ſon corps, ce fruit eût été bon pour ſa nourriture; il eſt viſible, que des choſes qui étoient indignes de l'application de ſon eſprit, en euſſent entierement rempli la capacité; & cela même aſſez inutilement, parce qu'il ne ſe fût pas conſervé long temps par cette ſeule voye. CHAP. V.

Si l'on conſidére donc que l'eſprit d'Adam n'étoit pas infini, l'on ne trouvera pas mauvais que nous diſions, qu'il ne connoiſſoit pas toutes les propriétez des corps qui l'environnoient, puiſqu'il eſt conſtant que ces propriétez ſont infinies. Et ſi l'on accorde, ce qui ne ſe peut nier, avec quelque attention, que ſon eſprit n'étoit pas fait pour éxaminer les mouvemens & les configurations de la matiére, mais pour être continuellement appliqué à Dieu; l'on ne pourra pas trouver à redire, ſi nous aſsûrons, que c'eût été un deſordre & un déréglement, dans un tems où toutes choſes devoient être parfaitement bien ordonnées, s'il eût été obligé de ſe détourner l'eſprit de la vûë des perfections de ſon vrai bien, pour examiner la nature de quelque fruit, afin de s'en nourrir.

Adam avoit donc les mêmes ſens que nous, par leſquels il étoit averti ſans être détourné de Dieu, de ce qu'il devoit faire pour ſon corps. Il ſentoit comme nous des plaiſirs, & même des douleurs ou des dégoûts prévenans & indéliberez. Mais ces plaiſirs & ces douleurs ne pouvoient le rendre eſclave, ni malheureux comme nous; parce qu'étant maître abſolu des mouvemens qui s'excitoient dans ſon corps, il les arrêtoit incontinent aprés qu'ils l'avoient averti, s'il le ſouhaitoit ainſi; & ſans doute il le ſouhaitoit toûjours à l'égard de la douleur. Heureux, & nous auſſi, s'il eût fait la même choſe à l'égard du plaiſir; & s'il ne ſe-

CHAP. V.

fût point distrait volontairement de la présence de son Dieu, en laissant remplir la capacité de son esprit de la beauté & de la douceur esperée d'un fruit défendu ; ou peut-être d'une joie présomptueuse excitée dans son ame à la vûë de ses perfections naturelles.

Mais apres qu'il eut péché, ces plaisirs qui ne faisoient que l'avertir avec respect, & ces douleurs qui sans troubler sa félicité lui faisoient seulement reconnoître, qu'il pouvoit la perdre & devenir mal-heureux, n'eurent plus pour lui les mêmes égards. Ses sens & ses passions se revoltérent contre lui, ils n'obéirent plus à ses ordres, & ils le rendirent, comme nous, esclave de toutes les choses sensibles.

Ainsi les sens & les passions ne tirent point leur naissance du péché, mais seulement cette puissance qu'ils ont de tyranniser des pécheurs : & cette puissance n'est pas tant un desordre du côté des sens, que de celui de l'esprit & de la volonté des hommes, qui n'étant plus si étroitement unis à Dieu ne reçoivent plus de lui cette lumiére & cette force, par laquelle ils conservoient leur liberté, & leur bon-heur.

Remède au desordre que le péché originel a causé dans le monde, & le fondement de la Morale Chrétienne.

On doit conclure en passant de ces deux maniéres, selon lesquelles nous venons d'expliquer les desordres du péché, qu'il y a deux choses nécessaires pour nous rétablir dans l'ordre.

La premiére est, qu'il faut ôter de ce poids qui nous fait pancher, & qui nous entraîne vers les biens sensibles, en retranchant continüellement de nos plaisirs, & en mortifiant la sensibilité de nos sens par la pénitence, & par la circoncision du cœur.

La seconde est, qu'il faut demander à Dieu le poids de sa Grace, & cette *délectation prévenante* * que JESUS-CHRIST nous a particuliérement méritée, sans laquelle nous avons beau retrancher de ce premier poids, il pésera toûjours ; & si peu qu'il pése, il nous entrainera infailliblement dans la péché & dans le desordre.

Voyez les éclaircissemens.

Ces deux choses sont absolument nécessaires pour rentrer, & pour persévérer dans nôtre devoir. La raison, comme l'on voit, s'accorde parfaitement avec l'Evan-

l'Evangile ; & l'un & l'autre nous apprennent, que la privation, l'abnégation, la diminution du poids du péché, sont des préparations nécessaires, afin que le poids de la Grace nous redresse, & nous attache à Dieu.

Mais, que dans l'état où nous sommes, il y ait obligation de combattre continuellement contre nos sens, on n'en doit pas conclure, qu'ils soient absolument corrompus & mal réglez. Car si l'on considére, qu'ils nous sont donnez pour la conservation de nôtre corps, on trouvera qu'ils s'acquittent admirablement bien de leur devoir, & qu'ils nous conduisent d'une maniére si juste & si fidelle à leur fin, qu'il semble que c'est à tort, qu'on les accuse de corruption & de dereglement. Ils avertissent si promptement l'ame par la douleur & par le plaisir, par les goûts agréables & desagréables, & par les autres sensations, de ce qu'elle doit faire, ou ne faire pas pour la conservation de la vie, qu'on ne peut pas dire avec raison, que cet ordre, & cette exactitude soient une suite du peché.

II. Ce ne sont pas nos sens qui nous jettent dans l'erreur, mais le mauvais usage de nôtre liberté.

Nos sens ne sont donc pas si corrompus qu'on s'imagine, mais c'est le plus interieur de nôtre ame, c'est nôtre liberté qui est corrompuë. Ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, mais c'est nôtre volonté qui nous trompe par ses jugemens precipitez. Quand on voit par exemple de la lumiére, il est trés-certain que l'on voit de la lumiére : quand on sent de la chaleur, on ne se trompe point de croire que l'on en sent, soit devant ou aprés le péché. Mais on se trompe, quand on juge, que la chaleur que l'on sent, est hors de l'ame qui la sent, comme nous expliquerons dans la suite.

Les sens ne nous jetteroient donc point dans l'erreur, si nous faisions bon usage de nôtre liberté, & si nous ne nous servions point de leur rapport, pour juger des choses avec trop de précipitation. Mais parce qu'il est trés-difficile de s'en empécher, & que nous y sommes quasi contraints, à cause de l'étroite union de nôtre ame avec nôtre corps, voici de quelle maniére nous nous devons conduire dans leur

CHAP. V.

usage, pour ne point tomber dans l'erreur.

III. Régle pour éviter l'erreur dans l'usage de ses sens.

Nous devons observer exactement cette régle. *De ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont entr'elles*; parce qu'en effet ils ne nous sont point donnez pour connoître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de nôtre corps.

Mais afin qu'on se délivre toutafait de la facilité & de l'inclination, que l'on a à suivre ses sens dans la recherche de la vérité, on va faire dans les Chapitres suivans une déduction des principales, & des plus générales erreurs où ils nous jettent, & l'on reconnoîtra manifestement la vérité de ce que l'on vient d'avancer.

CHAP. VI.

CHAPITRE VI.

I. *Des erreurs de la vûë à l'égard de l'étenduë en soi.* II. *Suite de ces erreurs sur des objets invisibles.* III. *Des erreurs de nos yeux touchant l'étenduë considerée par rapport.*

LA vûë est le premier, le plus noble & le plus étendu de tous les sens, de sorte que s'ils nous étoient donnez pour découvrir la vérité, elle y auroit seule plus de part que tous les autres ensemble. Ainsi il suffira de ruiner l'autorité que les yeux ont sur la raison, pour nous détromper, & pour nous porter à une défiance générale de tous nos sens.

Nous allons donc faire voir, que nous ne devons point nous appuïer sur le témoignage de nôtre vûë, pour juger de la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour découvrir le rapport qu'elles ont à la conservation de nôtre corps : que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous representent, dans la grandeur des corps, dans leurs figures & dans leurs mouvemens, dans la lumiére & dans les couleurs, qui sont les seules choses que nous voyons ; que toutes ces choses ne sont point telles qu'elles nous paroiſ-

paroissent, que tout le monde s'y trompe, & que cela nous jette encore dans d'autres erreurs dont le nombre est infini. Nous commençons par l'étenduë; & voici les preuves, qui nous font croire que nos yeux ne nous la font jamais voir telle qu'elle est.

I. Des erreurs de la vûë à l'égard de l'étenduë en soi.

On voit assez souvent avec des lunettes, des animaux beaucoup plus petits, qu'un grain de sable qui est presque invisible: * on en a vû même de mille fois plus petits. Ces atomes vivans marchent aussi bien que les autres animaux. Ils ont donc des jambes & des pieds, des os dans ces jambes pour les soûtenir, des muscles pour les remuër, des tendons & une infinité de fibres dans chaque muscle, & enfin du sang ou des esprits animaux extrêmement subtils & déliez, pour remplir ou pour faire mouvoir successivement ces muscles. Il n'est pas possible sans cela, de concevoir, qu'ils vivent, qu'ils se nourrissent, & qu'ils transportent leur petit corps en differens lieux, selon les differentes impressions des objets: ou plûtôt il n'est pas possible que ceux mêmes, qui ont employé toute leur vie à l'anatomie, & à la recherche de la nature, se représentent le nombre, la diversité, & la délicatesse de toutes les parties, dont ces petits corps sont nécessairement composez pour vivre, & pour exécuter toutes les choses que nous leur voyons faire.

* Journal des Sçavans du 12. Nov. 1668.

L'imagination se perd, & s'étonne à la vûë d'une si étrange petitesse: elle ne peut atteindre, ni se prendre à des parties, qui n'ont point de prise pour elle; & quoique la raison nous convainque de ce qu'on vient de dire, les sens & l'imagination s'y opposent, & nous obligent souvent d'en douter.

Nôtre vûë est trés-limitée; mais elle ne doit pas limiter son objet. L'idée qu'elle nous donne de l'étenduë, a des bornes fort étroites; mais il ne suit pas de là, que l'étenduë en ait. Elle est sans doute infinie en un sens; & cette petite partie de la matiére, qui se cache à nos yeux, est capable de contenir un monde, dans lequel il se trouveroit autant de choses, quoique plus petites à proportion, que dans ce grand monde dans lequel nous vivons.

Les

Les petits animaux dont nous venons de parler, ont peut-être d'autres petits animaux qui les devorent, & qui leur sont imperceptibles à cause de leur petitesse effroyable, de même que ces autres nous sont imperceptibles. Ce qu'un ciron est à nôtre égard, ces animaux le sont à un ciron; & peut être qu'il y en a dans la nature, de plus petits, & de plus petits à l'infini, dans cette proportion si étrange d'un homme à un ciron.

Nous avons des démonstrations évidentes & Mathématiques, de la divisibilité de la matiére à l'infini: & cela suffit pour nous faire croire qu'il peut y avoir des animaux plus petits, & plus petits à l'infini, quoi que nôtre imagination s'effarouche de cette pensée. Dieu n'a fait la matiére, que pour en former des Ouvrages admirables: & puisque nous sommes certains, qu'il n'y a point de parties, dont la petitesse soit capable de borner sa puissance dans la formation de ces petits animaux, pourquoi la limiter; & diminuër ainsi sans raison l'idée que nous avons d'un ouvrier infini, en mesurant sa puissance & son addresse par nôtre imagination qui est finie?

L'expérience nous à déja trompez en partie, en nous faisant voir des animaux mille fois plus petits qu'un ciron, pourquoi voudrions-nous qu'ils fussent les derniers & les plus petits de tous? Pour moi je ne voi pas qu'il y ait raison de se l'imaginer. Il est au contraire bien plus vrai-semblable de croire, qu'il y en a de beaucoup plus petits, que ceux que l'on a découverts; car enfin les petits animaux ne manquent pas aux microscopes, comme les microscopes manquent aux petits animaux.

Lors qu'on examine au milieu de l'hyver, le germe de l'oignon d'une tulippe, avec une simple *loupe* ou verre convexe, ou même seulement avec les yeux, on découvre fort aisément dans ce germe, les feüilles qui doivent devenir vertes, celles qui doivent composer la fleur ou la tulippe, cette petite partie triangulaire qui enferme la graine, & les six petites colomnes qui l'environnent dans le fond de la tulippe. Ainsi on ne peut douter

douter que le germe d'un oignon de tulippe ne renferme une tulippe toute entiére.

Il est raisonnable de croire la même chose du germe d'un grain de moutarde, de celui d'un pepin de pomme, & généralement de toutes sortes d'arbres & de plantes, quoi que cela ne se puisse pas voir avec les yeux, ni même avec le microscope; & l'on peut dire avec quelque asûrance, que tous les arbres sont en petit dans le germe de leur semence.

Il ne paroît pas même deraisonnable de penser, qu'il y a des arbres infinis dans un seul germe; puisqu'il ne contient pas seulement l'arbre dont il est la semence, mais aussi un trés-grand nombre d'autres semences, qui peuvent toutes renfermer dans elles-mêmes de nouveaux arbres, & de nouvelles semences d'arbres; lesquelles conserveront peut-être encore dans une petitesse incomprehensible, d'autres arbres, & d'autres semences aussi fecondes que les premiéres; & ainsi à l'infini. De sorte que, selon cette pensée, qui ne peut paroître impertinente & bizarre, qu'à ceux qui mesurent les merveilles de la puissance infinie d'un Dieu avec les idées de leurs sens & de leur imagination, on pourroit dire que dans un seul pepin de pomme, il y auroit des pommiers, des pommes, & des semences de pommiers pour des siécles infinis ou presque infinis, dans cette proportion d'un pommier parfait à un pommier dans sa semence; & que la nature ne fait que développer ces petits arbres, en donnant un accroissement sensible, à celui qui est hors de sa semence, & des accroissemens insensibles, mais trés-réels & proportionnez à leur grandeur, à ceux qu'on conçoit être dans leurs semences: car on ne peut pas douter, qu'il ne puisse y avoir des corps assez petits, pour s'insinüer entre les fibres de ces arbres que l'on conçoit dans leurs semences, & pour leur servir ainsi de nourriture.

Ce que nous venons de dire des plantes & de leurs germes, se peut aussi penser des animaux, & du germe dont ils sont produits. On voit dans le germe de l'oignon

CHAP. VI.

l'oignon d'une tulippe une tulippe entiére. * On voit aussi dans le germe d'un œuf frais, & qui n'a point été couvé, un poulet qui est peut-être entiérement formé. † On voit des grenoüilles dans les œufs de grenoüilles, & on verra encore d'autres animaux dans leur germe, lors qu'on aura assez d'addresse & d'expérience pour les découvrir. Mais il ne faut pas que l'esprit s'arréte avec les yeux: car la vûë de l'esprit a bien plus d'étenduë, que la vûë du corps. Nous devons donc penser outre cela, que tous les corps des hommes & des animaux qui naîtront jusqu'à la consommation des siécles, ont peut-être été produits dés la création du monde; je veux dire que les femelles des premiers animaux ont peut être été créées, avec tous ceux de même espece qu'ils ont engendrez & qui devoient s'engendrer dans la suite des tems.

Le germe de l'œuf est une petite tache blanche, qui est sur le jaune.

* V. le liv. *De formatione pulli in ovo* de M. Malpighi.

† V. *Miraculum naturæ* de M. Swammerdam.

On pourroit encore pousser davantage cette pensée, & peut-être avec beaucoup de raison & de vérité: mais on apprehende avec sujet, de vouloir pénétrer trop avant dans les Ouvrages de Dieu. On n'y voit qu'infinitez par tout; & non seulement nos sens & nôtre imagination sont trop limitez pour les comprendre, mais l'esprit mêmes tout pur & tout dégagé qu'il est de la matiére, est trop grossier & trop foible, pour pénétrer le plus petit des Ouvrages de Dieu. Il se perd, il se dissipe, il s'éblouït, & il s'effraye à la vûë de ce qu'on appelle un atome selon le langage des sens. Mais toutes-fois l'esprit pur a cet avantage sur les sens & sur l'imagination, qu'il reconnoît sa foiblesse, & la grandeur de Dieu, & qu'il apperçoit l'infini dans lequel il se perd: au lieu que nôtre imagination & nos sens rabbaissent les Ouvrages de Dieu, & nous donnent une sotte confiance, qui nous précipite aveuglément dans l'erreur. Car nos yeux ne nous font point avoir d'idée de toutes ces choses, que nous découvrons avec les microscopes, & par la raison. Nous n'appercevons point par nôtre vûë, de plus petit corps qu'un ciron, ou une mite. La moitié d'un ciron, n'est rien, si nous croyons le rapport qu'elle nous en fait. Une mite

n'est qu'un point de Mathématique à son égard; on ne peut la diviser sans l'anéantir. Nôtre vûë ne nous représente donc point l'étenduë, selon ce qu'elle est en elle-même; mais seulement ce qu'elle est par rapport à nôtre corps: & parce que la moitié d'une mite n'a pas un rapport à nôtre corps, & que cela ne peut ni le conserver ni le détruire, nôtre vûë nous le cache entiérement.

Mais si nous avions les yeux faits comme les microscopes, ou plûtôt si nous étions aussi petits que les cirons & les mites, nous jugerions tout autrement de la grandeur des corps. Car sans doute ces petits animaux ont les yeux disposez pour voir ce qui les environne, & leur propre corps beaucoup plus grand que nous ne le voyons: puisqu'autrement, il n'en pourroient pas recevoir les impressions nécessaires à la conservation de leur vie, & qu'ainsi les yeux qu'ils ont, leur seroient entiérement inutiles.

Mais afin d'expliquer les choses à fond, nous devons considérer, que nos propres yeux ne sont en effet que des lunettes naturelles; que leurs humeurs font le même effet que les verres dans les lunettes; & que selon la figure du crystalin, & son éloignement de la rétine, nous voyons les objets fort différemment. De sorte qu'on ne peut pas assûrer, qu'il y ait deux hommes dans le monde, qui les voyent de la même grandeur, puisqu'on ne peut pas assûrer, que leurs yeux soient toutafait semblables.

C'est une proposition qui doit être reçûë de tous ceux qui se mêlent d'Optique: Que les objets qui paroissent également éloignez, sont vûs d'autant plus grands. Or il est constant que dans les yeux des personnes qui ont le crystalin plus convexe, il se trace des images plus petites, à proportion de leur convexité. Ceux donc qui ont la vûë courte, ayant le crystalin plus convexe, voyent les objets plus petits, que ceux qui l'ont à l'ordinaire, ou que les vieillards qui ont besoin de lunettes pour lire, mais qui voyent parfaitement bien de loin: puisque ceux qui ont la vûë la plus

CHAP. VI. plus courte, ont nécessairement le crystalin le plus convexe, si on suppose égalité dans les autres parties de leurs yeux.

Il n'y a rien de si facile que de démontrer géométriquement toutes ces choses ; & si elles n'étoient assez connuës, on s'arrêteroit davantage à les prouver. Mais parce que plusieurs personnes ont déja traitté ces matiéres, on prie ceux qui s'en veulent instruire, de les consulter.

Puisqu'il n'est pas certain, qu'il y ait deux hommes dans le monde, qui voyent les objets de la même grandeur ; & que pour l'ordinaire un même homme les voit plus grands de l'œil gauche que du droit, selon les observations que l'on en a faites, qui sont rapportées dans le Journal des Sçavans de Rome, du mois de Janvier 1669. il est visible, qu'il ne faut pas nous fier au rapport de nos yeux pour en juger. Il vaut mieux écouter la raison qui nous prouve, que nous ne sçaurions déterminer quelle est la grandeur absoluë des corps qui nous environnent, ni quelle idée nous devons avoir de l'étenduë d'un pied en quarré, ou de celle de nôtre propre corps ; afin que cette idée nous le représente tel qu'il est. Car la raison nous apprend, que le plus petit de tous les corps ne seroit point petit s'il étoit seul, puisqu'il est composé d'un nombre infini de parties, de chacune desquelles Dieu peut former une terre, qui ne seroit qu'un point à l'égard des autres jointes ensemble. Ainsi l'esprit de l'homme n'est pas capable de se former une idée assez grande, pour comprendre & pour embrasser la plus petite étenduë qui soit au monde, puisqu'il est borné & que cette idée doit être infinie.

Il est vrai que l'esprit peut connoître à peu-prés les rapports qui se trouvent entre ces infinis, dont le monde est composé ; que l'un, par exemple, est double de l'autre, & qu'une toise contient six pieds : mais cependant il ne peut se former une idée, qui représente ce que ces choses sont en elles-mêmes.

Je veux toutefois supposer, que l'esprit soit capable d'idées,

d'idées, qui égalent ou qui mesurent l'étenduë des corps que nous voyons; car il est assez difficile de bien persuader aux hommes le contraire. Examinons donc ce qu'on peut conclure de cette supposition. On en conclura sans doute, que Dieu ne nous trompe pas; qu'il ne nous a pas donné des yeux semblables aux lunettes, qui grossissent ou qui diminuënt les objets; & qu'ainsi nous devons croire que nos yeux nous représentent les choses comme elles sont.

Il est vrai que Dieu ne nous trompe jamais, mais nous nous trompons souvent nous mêmes, en jugeant des choses avec trop de précipitation. Car nous jugeons souvent que les objets dont nous avons des idées, existent, & mêmes qu'ils sont toutafait semblables à ces idées, & il arrive souvent, que ces objets ne sont point semblables à nos idées, & mêmes qu'ils n'existent point.

De ce que nous avons l'idée d'une chose, il ne s'ensuit pas qu'elle existe, & encore moins qu'elle soit entiérement semblable à l'idée que nous en avons. De ce que Dieu nous fait avoir une telle idée sensible de grandeur, lorsqu'une toise est devant nos yeux, il ne s'ensuit pas que cette toise n'ait que l'étenduë qui nous est représentée par cette idée. Car premiérement, tous les hommes n'ont pas la même idée sensible de cette toise, puisque tous n'ont pas les yeux disposez de la même façon. Secondement, une même personne n'a pas la même idée sensible d'une toise, lorsqu'il voit cette toise avec l'œil droit, & ensuite avec le gauche, comme nous avons déja dit. Enfin il arrive souvent que la même personne a des idées toutes différentes des mêmes objets en différens tems, selon qu'elle les croit plus ou moins éloignez, comme nous expliquerons ailleurs.

C'est donc un préjugé, qui n'est appuyé sur aucune raison, que de croire, qu'on voit les corps selon leur véritable grandeur. Car nos yeux ne nous étant donnez que pour la conservation de nôtre corps, ils s'acquittent fort bien de leur devoir, en nous faisant avoir

CHAP. VI.

des idées des objets lesquelles soient proportionnées à sa grandeur.

Mais pour mieux comprendre, ce que nous devons juger de l'étenduë des corps sur le rapport de nos yeux; imaginons-nous que Dieu ait fait en petit, & d'une portion de matiére de la grosseur d'une balle, un ciel & une terre, & des hommes sur cette terre, avec les mêmes proportions qui sont observées dans ce grand monde. Ces petits hommes se verroient les uns les autres, & les parties de leurs corps, & même les petits animaux qui seroient capables de les incommoder; car autrement leurs yeux leur seroient inutiles pour leur conservation. Il est donc manifeste dans cette supposition, que ces petits hommes auroient des idées de la grandeur des corps, bien différentes de celles que nous en avons; puisqu'ils regarderoient leur petit monde qui ne seroit qu'une balle à nôtre égard, comme des espaces infinis, à-peu-prés de même que nous jugeons du monde dans lequel nous sommes.

Ou, si nous le trouvons plus facile à concevoir, pensons que Dieu ait fait une terre infiniment plus vaste, que celle que nous habitons; de sorte que cette nouvelle terre soit à la nôtre, comme la nôtre seroit à celle dont nous venons de parler dans la supposition précedente. Pensons outre cela, que Dieu ait gardé dans toutes les parties, qui composeroient ce nouveau monde, la même proportion, que dans celles qui composent le nôtre. Il est clair que les hommes de ce dernier monde, seroient plus grands qu'il n'y a d'espace entre nôtre terre, & les étoiles les plus éloignées que nous voyons: & cela étant, il est visible que s'ils avoient les mêmes idées de l'étenduë des corps, que nous en avons, ils ne pourroient pas distinguer quelques-unes des parties de leur propre corps, & qu'ils en verroient quelques autres d'une grosseur énorme. De sorte qu'il est ridicule de penser qu'ils voyent les choses de la même grandeur que nous les voyons.

Il est manifeste dans les deux suppositions que nous venons

venons de faire, que les hommes du grand ou du petit monde, auroient des idées de la grandeur des corps, bien différentes des nôtres, ſuppoſé que leurs yeux leur fiſſent avoir des idées des objets, qui ſeroient autour d'eux, proportionnées à la grandeur de leur propre corps. Or ſi ces hommes aſsûroient hardiment ſur le témoignage de leurs yeux, que les corps ſeroient de la grandeur qu'ils les verroient, il eſt viſible qu'ils ſe tromperoient; perſonne n'en peut douter. Cependant il eſt certain, que ces hommes auroient tout autant de raiſon que nous, de deffendre leur ſentiment. Aprenons donc par leur exemple, que nous ſommes trés-incertains de la grandeur des corps que nous voyons, & que tout ce que nous en pouvons ſçavoir par nôtre vûë, n'eſt que le rapport qui eſt entr'eux & le nôtre: en un mot, que nos yeux ne nous ſont pas donnez pour juger de la vérité des choſes, mais ſeulement pour nous faire connoître celles qui peuvent nous incommoder ou nous être utiles en quelque choſe.

Mais les hommes ne ſe fient pas ſeulement à leurs yeux pour juger des objets viſibles: ils s'y fient même pour juger de ceux qui ſont inviſibles. Dés qu'ils ne voyent point certaines choſes, ils en concluent qu'elles ne ſont point, attribüant ainſi à la vûë une pénétration en quelque façon infinie. C'eſt ce qui les empêche de reconnoître les véritables cauſes d'une infinité d'effets naturels; car s'ils les rapportent à des facultez & à des qualitez imaginaires, c'eſt ſouvent parce qu'ils ne voyent pas les réelles, qui conſiſtent dans les différentes configurations de ces corps.

Ils ne voyent point, par exemple, les petites parties de l'air & de la flamme, encore moins celles de la lumiére, ou d'une autre matiére encore plus ſubtile; & cela les porte à ne pas croire qu'elles exiſtent, ou a juger qu'elles ſont ſans force & ſans action. Ils ont recours à des qualitez occultes, ou à des facultez imaginaires, pour expliquer tous les effets dont

ces

CHAP. VI.

ces parties imperceptibles sont la cause naturelle.

Ils aiment mieux recourir à l'horreur du vuide, pour expliquer l'élévation de l'eau dans les pompes, qu'à la pesanteur de l'air; à des qualitez de la Lune, pour le flux & reflux de la Mer, qu'au pressement de l'air qui environne la terre: à des facultez *attractives* dans le Soleil pour l'élevation des vapeurs, qu'au simple mouvement d'impulsion causé par les parties de la matiére subtile qu'il répand sans cesse.

Ils regardent comme impertinente la pensée de ceux, qui n'ont recours qu'à du sang & à la chair, pour rendre raison de tous les mouvemens des animaux, des habitudes même, & de la mémoire corporelle des hommes. Et cela vient en partie de ce qu'ils conçoivent le cerveau fort petit, & par conséquent sans une capacité suffisante pour conserver des vestiges d'un nombre presque infini de choses qui y sont. Ils aiment mieux admettre sans le concevoir, une ame dans les bêtes qui ne soit ni corps ni esprit, des qualitez & des especes intentionnelles pour les habitudes, & pour la mémoire des hommes; ou de semblables choses, desquelles on ne trouve point de notion particuliére dans son esprit.

On seroit trop long, si on s'arrêtoit à faire le dénombrement des erreurs, ausquelles ce préjugé nous porte: il y en a trés peu dans la Physique, ausquelles il n'ait donné quelque occasion; & si on y veut faire une forte réfléxion on en sera peut-être étonné.

Mais quoi qu'on ne veüille pas trop s'arrêter à ces choses, on a pourtant de la peine à se taire sur le mépris que les hommes font ordinairement des insectes, & des autres petits animaux qui naissent d'une matiére qu'ils appellent corrompuë. C'est un mépris injuste, qui n'est fondé que sur l'ignorance de la chose qu'on méprise, & sur le préjugé dont je viens de parler. Il n'y a rien de méprisable dans la nature, & tous les Ouvrages de Dieu sont dignes qu'on les respecte, & qu'on les admire, principalement, si l'on prend garde aux voyes admirables par lesquelles Dieu les fait & les

les conserve. Les plus petits moucherons sont aussi parfaits que les animaux les plus énormes. Les proportions de leurs membres sont aussi justes que celles des autres ; & il semble même que Dieu ait voulu leur donner plus d'ornemens pour recompenser la petitesse de leur corps. Ils ont des couronnes, des aigrettes, & d'autres ajustemens sur leurs têtes, qui effacent tout ce que le luxe des hommes peut inventer : & je puis dire hardiment, que tous ceux qui ne se sont jamais servis que de leurs yeux, n'ont jamais rien vû de si beau, de si juste, ni même de si magnifique dans les maisons des plus grands Princes, que ce qu'on voit avec des lunettes sur la tête d'une simple mouche.

Il est vrai que ces choses sont fort petites, mais il est encore plus surprenant qu'il se trouve tant de beautez ramassées dans un si petit espace ; & quoi qu'elles soient fort communes, elles n'en sont pas moins estimables, & ces animaux n'en sont pas moins parfaits en eux mêmes : au contraire Dieu en paroît plus admirable, qui a fait avec tant de profusion & de magnificence un nombre presqu'infini de miracles en les produisant.

Cependant nôtre vûë nous cache toutes ces beautez: elle nous fait mépriser tous ces Ouvrages de Dieu, si dignes de nôtre admiration ; & à cause que ces animaux sont petits par rapport à nôtre corps, elle nous les fait considérer comme petits absolument, & ensuite comme méprisables à cause de leur petitesse, comme si les corps pouvoient être petits en eux-mêmes.

Tâchons donc de ne point suivre les impressions de nos sens dans le jugement, que nous portons de la grandeur des corps: & quand nous dirons, par exemple qu'un oiseau est petit, ne l'entendons pas absolument, car rien n'est grand ni petit en soi. Un oiseau mêmes est grand par rapport à une mouche ; & s'il est petit par rapport à nôtre corps, il ne s'ensuit pas qu'il le soit absolument, puisque nôtre corps n'est pas une régle absoluë, sur laquelle nous devions mesurer les autres. Il est lui-même trés-petit par rapport à la terre ; & la terre par rapport au cercle, que le Soleil ou la

terre

CHAP. VI. terre même décrit à l'entour l'un de l'autre ; & ce cercle par rapport à l'espace contenu entre nous & les étoiles fixes : & ainsi en continuant, car nous pouvons toûjours imaginer des espaces plus grands & plus grands à l'infini.

III. De l'erreur de nos yeux touchant l'étenduë des corps par rapport les uns aux autres.

Mais il ne faut pas nous imaginer, que nos sens nous apprennent au juste le rapport que les autres corps ont avec le nôtre : car l'exactitude & la justesse ne sont point essentielles aux connoissances sensibles, qui ne doivent servir qu'à la conservation de la vie. Il est vrai que nous connoissons assez exactement le rapport que les corps qui sont proche de nous ont avec le nôtre: mais à proportion que ces corps s'éloignent, nous les connoissons moins, parce qu'alors ils ont moins de rapport avec nôtre corps. L'idée ou le sentiment de grandeur, que nous avons à la vûë de quelque corps, diminuë à proportion que ce corps est moins en état de nous nuire ; & cette idée ou ce sentiment s'étend à mesure que ce corps s'approche de nous, ou plûtôt à mesure que le rapport qu'il a avec nôtre corps s'augmente. Enfin si ce rapport cesse tout-à-fait, je veux dire, si quelque corps est si petit ou si éloigné de nous qu'il ne puisse nous nuire, nous n'en avons plus aucun sentiment. De sorte que par la vûë nous pouvons quelquesfois juger à peu-prés du rapport, que les corps ont avec le nôtre, & de celui qu'ils ont entr'eux ; mais nous ne devons jamais croire, qu'ils soient de la grandeur qu'ils nous paroissent.

Nos yeux, par exemple, nous représentent le Soleil & la lune de la largeur d'un ou de deux pieds : mais il ne faut pas nous imaginer, comme Epicure & Lucréce, qu'ils n'ayent véritablement que cette largeur. La même Lune nous paroît à la vûë beaucoup plus grande que les plus grandes étoiles, & néanmoins on ne doute pas qu'elle ne soit sans comparaison plus petite. De même nous voyons tous les jours sur la terre deux ou plusieurs choses, desquelles nous ne sçaurions découvrir au juste la grandeur, parce qu'il est nécessaire pour en juger d'en connoître la juste distance, ce qu'il est trés-difficile de sçavoir.

Nous

Nous avons mêmes de la peine à juger avec quelque certitude du rapport, qui se trouve entre deux corps, qui sont tout proche de nous : il les faut prendre entre nos mains, & les tenir l'un contre l'autre pour les comparer, & avec tout cela nous hésitons souvent, sans en pouvoir rien assûrer. Cela se reconnoît visiblement, lorsqu'on veut examiner la grandeur de quelques piéces de monoye presqu'égales : car alors on est obligé de les mettre les unes sur les autres, pour voir d'une maniére plus seûre que par la vûë, si elles conviennent en grandeur. Nos yeux ne nous trompent donc pas seulement dans la grandeur des corps en eux mêmes, mais aussi dans les rapports que les corps ont entr'eux. CHAP. VI.

CHAPITRE VII.

CHAP. VII.

I. *Des erreurs de nos yeux touchant les figures.* II. *Nous n'avons aucune connoissance des plus petites.* III. *Que la connoissance, que nous avons des plus grandes, n'est pas exacte.* IV. *Explication de certains jugemens naturels, qui nous empêchent de nous tromper.* V. *Que ces mêmes jugemens nous trompent dans des rencontres particuliéres.*

I. *Des erreurs de nôtre vûë touchant les figures.*

NOtre vûë nous porte moins à l'erreur, quand elle nous représente les figures, que quand elle nous représente toute autre chose ; parce que la figure en soi n'est rien d'absolu, & que sa nature consiste dans le rapport, qui est entre les parties qui terminent quelque espace, & un point que l'on conçoit dans cette espace, & que l'on peut appeller, comme dans le cercle, centre de la figure. Cependant nous nous trompons en mille maniéres dans les figures, & nous n'en connoissons jamais aucune par les sens dans la derniére exactitude.

II. *Que nous n'avons aucune connoissance des plus petites.*

Nous venons de prouver que nôtre vûë ne nous fait pas voir toute sorte d'étenduë, mais seulement celle, qui

CHAP. VII.

qui a une proportion assez considérable avec nôtre corps ; & que pour cette raison nous ne voyons pas toutes les parties des plus petits animaux, ni celles qui composent tous les corps tant durs que liquides. Ainsi ne pouvans appercevoir ces parties à cause de leur petitesse, il s'ensuit que nous n'en pouvons appercevoir les figures, puisque la figure des corps n'est que le terme qui les borne. Voilà donc déja un nombre presque infini de figures, & même le plus grand que nos yeux ne nous découvrent point ; & ils portent mêmes l'esprit qui se fie trop à leur capacité, & qui n'examine pas assez les choses, à croire que ces figures ne sont point.

III. Que la connoissance que nous avons des plus grandes, n'est point exacte.

Pour les corps proportionnez à nôtre vûë, qui sont en trés-petit nombre en comparaison des autres, découvrons à-peu prés leur figure, mais nous ne la connoissons jamais exactement par les sens. Nous ne pouvons pas mêmes nous assurer par la vûë, si un rond & un quarré, qui sont les deux figures les plus simples, ne sont point une ellipse, & un paralelogramme; quoi que ces figures soient entre nos mains, & tout proche de nos yeux.

Je dis plus, nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu longue : il nous faut pour cela une régle. Mais quoi ? nous ne sçavons pas, si la régle même est telle que nous la supposons devoir être & nous ne pouvons nous en assûrer entiérement. Cependant sans la connoissance de la ligne, on ne peut jamais connoître aucune figure, comme tout le monde sçait assez.

Voilà ce que l'on peut dire en général des figures qui sont tout-proche de nos yeux & entre nos mains: mais si on les suppose éloignées de nous, combien trouverons-nous de changement, dans la projection qu'elles feront sur le fond de nos yeux ? Je ne veux pas m'arrêter ici à les décrire : on les apprendra aisément dans quelque livre d'Optique, ou dans l'examen des figures qui se trouvent dans les tableaux. Car puisque

que les Peintres sont obligez de les changer presque toutes, afin qu'elles parroissent dans leur naturel, & de peindre par exemple des cercles, comme des ellipses; c'est une marque infaillible des erreurs de nôtre vûë dans les objets, qui ne sont pas peints. Mais ces erreurs sont corrigées par de nouvelles sensations qu'on pourroit peut-être regarder comme une espece de jugemens naturels, & qu'on pourroit appeller jugemens des sens.

IV. Explication de certains jugemens naturels qui nous empêchent de nous tromper.

Quand nous regardons un cube par exemple, il est certain que tous les côtez que nous en voyons, ne sont presque jamais de projection, ou d'image d'égale grandeur dans le fond de nos yeux; puisque l'image de chacun de ces côtez qui se peint sur *la rétine* ou nerf optique est fort semblable à un cube peint en perspective: & par consequent la sensation que nous en avons nous devroit représenter les faces du cube comme inégales, puisqu'elles sont inégales dans un cube en perspective. Cependant nous les voyons toutes égales, & nous ne nous trompons point.

Or l'on pourroit dire que cela arrive par une espéce de jugement que nous faisons naturellement, sçavoir; Que les faces du cube les plus éloignées ne doivent pas former sur le fond de nos yeux des images aussi grandes, que les faces qui sont plus proches. Mais, comme les sens ne font que sentir & ne jugent jamais à proprement parler; il est certain que ce jugement n'est qu'une sensation composée laquelle par conséquent peut quelquefois être fausse.

V. Que ces mêmes jugemens nous trompent dans quelques rencontres particulieres.

Cependant ce qui n'est en nous que sensation, pouvant être consideré par rapport à l'Auteur de la nature qui l'excite en nous comme une espéce de jugement, je parle quelquefois des sensations comme des jugemens naturels: parceque cette maniére de parler sert à rendre raison des choses; comme on le peut voir ici, dans le 9. chapitre vers la fin & dans plusieurs autres endroits.

Quoi que ces jugemens dont je parle nous servent à corriger nos sens en mille façons différentes, & que

CHAP. VII.

ſans eux nous nous tromperions preſque toûjours, cependant ils ne laiſſent pas de nous être des occaſions d'erreur. S'il arrive par exemple que nous voyons le haut d'un clocher derriere une grande muraille, ou derriere une montagne, il nous paroîtra aſſez proche & aſſez petit. Que ſi aprés nous le voyons dans la même diſtance, mais avec pluſieurs terres & pluſieurs maiſons entre nous & lui, il nous paroîtra ſans doute plus éloigné & plus grand; quoique dans l'une & dans l'autre maniére la projećtion des rayons du clocher ou l'image du clocher qui ſe peint au fond de nôtre œil ſoit toute la même. Or l'on peut dire que nous le voyons plus grand, à cauſe d'un jugement que nous faiſons naturellement, ſçavoir; Que puiſqu'il y a tant de terres entre nous & le clocher, il faut qu'il ſoit plus éloigné, & par conſéquent plus grand.

Que ſi au contraire nous ne voyons point de terres entre nos yeux & le clocher, quoique nous ſçachions même d'autre part qu'il y en a beaucoup & qu'il eſt fort éloigné, ce qui eſt aſſez remarquable; il nous paroîtra toutefois fort proche & fort petit, comme je viens de dire. Et l'on peut encore penſer que cela ſe fait par un jugement naturel à nôtre ame, laquelle voit de la ſorte ce clocher, parce qu'elle le juge à cinq ou ſix cens pas. Car d'ordinaire nôtre imagination ne ſe repréſente pas plus d'étenduë entre les objets & nous, ſi elle n'eſt aidée par la vûë ſenſible d'autres objets qu'elle voye entre-deux, & au delà deſquels elle puiſſe encore imaginer.

Voyez le chap. 9. vers la fin.

C'eſt pour cela que quand la Lune ſe leve ou qu'elle ſe couche, nous la voyons beaucoup plus grande, que lorſqu'elle eſt fort élevée ſur l'horizon: car étant fort haute, nous ne voyons point entr'elle & nous d'objets, dont nous ſçachions la grandeur, pour juger de celle de la Lune par leur comparaiſon. Mais quand elle vient de ſe lever, ou qu'elle eſt prête à ſe coucher, nous voyons entr'elle & nous pluſieurs campagnes, dont nous connoiſſons à peu-prés la grandeur, & ainſi nous la jugeons plus éloignée, & à cauſe de cela nous la voyons plus grande. Et

Et il faut remarquer, que lorsqu'elle est élevée au dessus de nos têtes, quoique nous sçachions trés-certainement par la raison qu'elle est dans une trés-grande distance; nous ne laissons pourtant pas de la voir fort proche & fort petite: parce qu'en effet ces jugemens naturels de la vûë ne sont appuiez que sur des perceptions de la même vûë, & que la raison ne peut les corriger. De sorte qu'ils nous portent souvent à l'erreur en nous faisant former des jugemens libres, qui s'accordent parfaitement avec eux. Car quand on juge comme l'on sent, on se trompe toûjours, quoi qu'on ne se trompe jamais, quand on juge comme l'on conçoit: parce que le corps n'instruit que pour le corps, & qu'il n'y a que Dieu qui enseigne toûjours la vérité, comme je ferai voir ailleurs.

Ces faux jugemens ne nous trompent pas seulement dans l'éloignement & dans la grandeur des corps, ce qui n'est pas dans ce Chapitre; mais aussi en nous faisant voir leur figure autre qu'elle n'est. Nous voyons par exemple, le Soleil & la Lune, & les autres corps sphériques fort éloignez, comme s'ils étoient plats & comme des cercles. Parce que dans cette grande distance nous ne pouvons pas distinguer, si la partie qui nous est opposée est plus proche de nous que les autres; & à cause de cela nous la jugeons dans une égale distance. C'est aussi pour la même raison, que nous jugeons que toutes les étoiles, & le bleu qui paroît au ciel, sont dans le même éloignement, & comme dans une voute parfaitement convexe; parce que nôtre esprit suppose toûjours l'égalité, où il ne voit point d'inégalité: cependant il ne la devroit positivement reconnoître, qu'où il la voit avec évidence.

On ne s'arrête pas ici à expliquer plus au long les erreurs de nôtre vûë, à l'égard des figures des corps; parce qu'on s'en peut instruire dans quelque livre d'Optique. Cette science en effet n'apprend que la maniére de tromper les yeux; & toute son addresse ne consiste, qu'à trouver des moyens pour nous faire faire les jugemens naturels dont je viens de parler,

Chap. VII.

dans le tems que nous ne les devons pas faire. Et cela se peut executer en tant de différentes maniéres, que de toutes les figures qui sont au monde, il n'y en a pas une seule, qu'on ne puisse peindre en mille façons, de sorte que la vûë s'y trompera infailliblement. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses à fond. Ce que l'on a dit suffit pour faire voir, qu'il ne faut pas tant se fier à ses yeux, lors même qu'ils nous représentent la figure des corps; quoi qu'en matiére de figures ils soient beaucoup plus fidéles, qu'en toute autre rencontre.

Chap. VIII.

CHAPITRE VIII.

I. *Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la vitesse du mouvement considéré en soi.* II. *Que la durée, qui est nécessaire pour connoître le mouvement, ne nous est pas connuë.* III. *Exemple des erreurs de nos yeux touchant le mouvement & le repos.*

NOus avons découvert les principales, & plus générales erreurs de nôtre vûë, à l'égard de l'étenduë & des figures, il faut maintenant corriger celles, où cette même vûë nous engage touchant le mouvement de la matiére. Et cela ne sera guéres difficile, aprés ce que nous avons dit de l'étenduë; car il y a tant de rapport entre ces deux choses, que si nous nous trompons dans la grandeur des corps, il est absolument nécessaire, que nous nous trompions aussi dans leur mouvement.

Mais afin de ne rien dire, que de net & de distinct, il faut d'abord ôter l'équivoque du mot de mouvement; car ce terme signifie ordinairement deux choses: la premiére est une certaine force, qu'on imagine dans le corps mû, qui est la cause de son mouvement: la seconde est le transport continüel d'un corps, qui s'éloigne ou qui s'approche d'un autre que l'on considére comme en repos.

Quand

Quand on dit par exemple, qu'une boule a communiqué de son mouvement à un autre, le mot de mouvement se prend dans la premiére signification: mais si on dit simplement, qu'on voit une boule dans un grand mouvement, il se prend dans la seconde. En un mot, ce terme, *mouvement*, signifie la cause & l'effet tout ensemble, qui sont cependant deux choses différentes.

On est ce me semble dans des erreurs trés-grossiéres, & même trés-dangereuses touchant la force, qui donne le mouvement & qui transporte les corps. Ces beaux termes de *nature*, & de qualitez *impresses*, ne semblent être propres qu'à mettre à couvert l'ignorance des faux sçavans, & l'impiété des libertins, comme il me seroit facile de le prouver. Mais ce n'est pas ici le lieu de parler de cette force qui meut les corps, elle n'est rien de visible, & je ne parle ici que des erreurs de nos yeux. Je remets à le faire, quand il sera tems. *V. Le Chap. 3. de la 2. part. du 6. Livre.*

Le mouvement pris dans le second sens, & pour ce transport d'un corps qui s'éloigne d'un autre, est quelque chose de visible, & le sujet de ce Chapitre.

I. Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la vitesse du mouvement considéré en lui-même.

J'ai ce me semble démontré dans le sixiéme Chapitre, que nôtre vûë ne nous faisoit pas connoître la grandeur des corps en eux-mêmes, mais seulement le rapport qu'ils ont les uns avec les autres, & principalement avec le nôtre. D'où je conclus, que nous ne pouvons aussi connoître la grandeur véritable ou absoluë de leurs mouvemens, c'est-à-dire, de leur vitesse & de leur lenteur; mais seulement le rapport que ces mouvemens ont les uns avec les autres, & principalement avec celui qui arrive ordinairement à nôtre corps: ce que je prouve ainsi.

Il est constant, que nous ne sçaurions juger de la grandeur du mouvement d'un corps, que par la longueur de l'espace, que ce même corps à parcouru. Ainsi puisque nos yeux ne nous font pas voir la véritable longueur de l'espace parcouru il s'ensuit qu'ils

CHAP. VIII.

ne peuvent pas nous faire connoître la véritable grandeur du mouvement.

Cette preuve n'est qu'une suite de ce que j'ai dit de l'étenduë, & elle n'a sa force que parce qu'elle est une suite nécessaire, de ce que j'en ai démontré. En voici une qui ne suppose rien. Je dis donc, que quand mêmes nous pourrions connoître clairement la véritable grandeur de l'espace parcouru, il ne s'ensuivroit pas, que nous pûssions de même connoître celle du mouvement.

La grandeur ou la vitesse du mouuement renferme deux choses. La premiére est le transport d'un corps d'un lieu à un autre, comme de Paris à Saint Germain: La seconde est le tems, qu'il a fallu pour faire ce transport. Or il ne suffit pas de sçavoir exactement, combien il y a d'espace entre Paris & Saint Germain, pour sçavoir si un homme y est allé d'un mouvement vite ou d'un mouvement lent; il faut outre cela sçavoir, combien il a employé de tems pour en faire le chemin. J'accorde donc que l'on sçache au vrai la longueur de ce chemin: mais je nie absolument qu'on puisse connoître exactement par la vûë, ni mêmes de quelqu'autre maniére que ce soit, le tems qu'on a mis à le faire, & la véritable grandeur de la durée.

II. Que la durée qui est nécessaire pour connoître la grandeur du mouvement, ne nous est pas connuë.

Cela paroit assez, de ce qu'en de certains tems une seule heure nous paroît aussi longue que quatre; & au contraire en d'autres tems quatre heures s'écoulent insensiblement. Quand, par exemple, on est comblé de joye, les heures ne durent qu'un moment; parce qu'alors le tems passe sans qu'on y pense. Mais quand on est abbatu de tristesse, ou que l'on souffre quelque douleur, les jours durent des années entiéres. La raison de ceci est, qu'alors l'esprit s'ennuie de sa durée, parce qu'elle lui est pénible. Comme il s'y applique davantage, il la reconnoît mieux; & ainsi il la trouve plus longue que durant la joie, ou quelque occupation agréable, qui le fait sortir comme hors de lui pour l'attacher à l'objet de sa joie, ou de son occupation. Car de même qu'une personne trouve un tableau d'autant plus

plus grand, qu'il s'arrête à considérer avec plus d'attention les moindres choses qui y sont représentées; ou de même qu'on trouve la tête d'une mouche fort grande, quand on en distingue toutes les parties avec un microscope; ainsi l'esprit trouve sa durée d'autant plus grande, qu'il la considére avec plus d'attention, & qu'il sent toutes les parties.

De sorte que je ne doute point, que Dieu ne puisse appliquer de telle sorte nôtre esprit aux parties de la durée, en nous faisant avoir un trés-grand nombre de sensations dans trés-peu de tems, qu'une seule heure nous paroisse plusieurs siécles. Car enfin il n'y a point d'instant dans la durée, comme il n'y a point d'atomes dans les corps; & de même que la plus petite partie de la matiére se peut diviser à l'infini, on peut aussi donner des parties de durée plus petites & plus petites à l'infini, comme il est facile de le démontrer. Si donc l'esprit étoit attentif à ces petites parties de sa durée par des sensations, qui laissassent quelques traces dans le cerveau, desquelles il se pût resouvenir, il la trouveroit sans doute beaucoup plus longue qu'elle ne lui paroît.

Mais enfin l'usage des montres prouve assez, qu'on ne connoît point exactement la durée; & cela me suffit. Car puisque l'on ne peut connoître la grandeur du mouvement en lui-même, qu'on ne connoisse auparavant celle de la durée, comme nous l'avons montré; il s'ensuit que si l'on ne peut exactement connoître la grandeur absoluë de la durée, on ne peut aussi connoître exactement la grandeur absoluë du mouvement.

Mais parce que l'on peut connoître quelques rapports des durées, ou des tems les uns avec les autres; on peut aussi connoître quelques rapports des mouvemens les uns avec les autres. Car de même, qu'on peut sçavoir que l'année du Soleil est plus longue que celle de la Lune; on peut aussi sçavoir, qu'un boulet de canon a plus de mouvement qu'une tortuë. De sorte que, si nos yeux ne nous sont point voir la grandeur

CHAP. VIII.

absoluë du mouvement, ils ne laissent pas de nous aider à en connoître à peu-prés la grandeur relative; c'est-à-dire, le rapport qu'un mouvement a avec un autre: & c'est cela seul qu'il est nécessaire de sçavoir pour la conservation de nôtre corps.

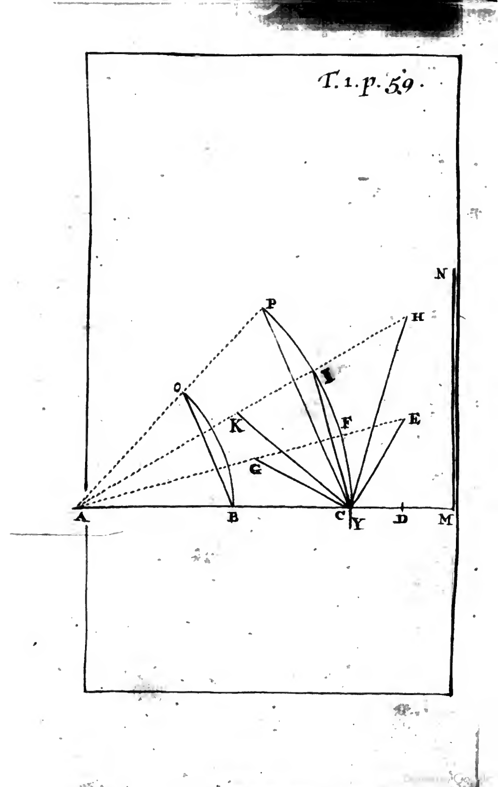
III. Exemple de l'erreur de nos yeux touchant le mouvement ou le repos des corps.

Il y a bien des rencontres, dans lesquelles on reconnoît clairement que nôtre vûë nous trompe touchant le mouvement des corps: Il arrive même assez souvent, que ceux qui nous paroissent se mouvoir, ne sont point mûs; & qu'au contraire, ceux qui nous paroissent comme en repos, ne laissent pas d'être en mouvement. Lors par exemple, qu'on est assis sur le bord d'un vaisseau qui va fort vîte & d'un mouvement fort égal, on voit que les terres & les villes s'éloignent; elles paroissent en mouvement, & le vaisseau paroît en repos.

De même, si un homme étoit placé sur la planette de Mars, il jugeroit à la vûë, que le Soleil, la terre & les autres planetes avec toutes les étoiles fixes, feroient leur circonvolution environ en 24. ou 25. heures, qui est le tems que Mars employe à faire son tour sur son axe. Cependant la terre, le Soleil & les étoilles, ne tournent point autour de cette planete: de sorte que cet homme verroit des choses en mouvement, qui sont en repos, & se croiroit en repos quoi-qu'il fût en mouvement.

Je ne m'arrête point à expliquer, d'où vient que celui qui seroit sur le bord d'un vaisseau, corrigeroit facilement l'erreur de ses yeux, & que celui qui seroit sur la planete de Mars, demeureroit obstinément attaché à son erreur. Il est trop facile d'en connoître la raison; & on la trouvera encore avec plus de facilité, si l'on fait réflexion sur ce qui arriveroit à un homme dormant dans un vaisseau qui se réveilleroit en sursaut, & ne verroit à son réveil, que le haut du mâs de quelqu'autre vaisseau qui s'approcheroit de lui. Car, supposé qu'il ne vît point de voiles enflez de vent, ni de matelot en besoigne, & qu'il ne sentît point l'agitation, & les secousses de son vaisseau, ni autre chose

sem-



T. 1. p. 59.
N
P
H
O
I
K
F
E
G
A
B
C
Y
D
M

semblable ; il demeureroit absolument dans le doute, sans sçavoir lequel des deux vaisseaux seroit en mouvement : ni ses yeux, ni mêmes sa propre raison ne lui en pourroit rien découvrir.

CHAPITRE IX.

CHAP. IX.

Continuation du même sujet. I. *Preuve générale des erreurs de nôtre vûë touchant le mouvement.* II. *Qu'il est nécessaire de connoître la distance des objets, pour juger de la grandeur de leur mouvement.* III. *Examen des moyens pour reconnoître les distances.*

VOici une preuve générale de toutes les erreurs, dans lesquelles nôtre vûë nous fait tomber touchant le mouvement.

A, soit l'œil du spectateur ; C, l'objet, que je suppose assez éloigné d'A. Je dis, que quoique l'objet demeure immobile en C, on peut le croire s'éloigner jusqu'à D, ou s'approcher jusqu'à B. Que quoique l'objet s'éloigne vers D, on peut le croire immobile en C, & mêmes s'approcher vers B ; & au contraire, quoi qu'il s'approche vers B, on peut le croire immobile en C. & mêmes s'éloigner vers D. Que quoique l'objet se soit avancé depuis C jusqu'en E, ou en H, ou en G, ou en K, on peut croire qu'il ne s'est mû que depuis C jusqu'à F, ou jusqu'à I ; & au contraire, que bien que l'objet se soit mû depuis C, jusqu'à F, ou jusqu'à I, on peut croire qu'il s'est mû jusqu'à E, ou jusqu'à H, ou bien, jusqu'à G, ou jusqu'à K. Que si l'objet se meut par une ligne également distante du spectateur, c'est-à-dire, par une circonférence dont le spectateur soit le centre ; encore que cet objet se meuve de C en P, on peut croire qu'il ne se meut que de B en O ; & au contraire, bien qu'il ne se meuve que de B, en O, on le peut croire se mouvoir de C en P.

Si par delà l'objet C, il se trouve un autre objet M, que l'on croie immobile, & qui cependant se meuve

CHAP. IX.

vers N : quoique l'objet C demeure immobile, , ou se meuve beaucoup plus lentement vers F, que M. vers N, il paroîtra se mouvoir vers Y, & au contraire, si, &c.

II. Qu'il est nécessaire de sçavoir la distance des objets pour connoître la grandeur de leur mouvement.

Il est évident, que la preuve de toutes ces propositions, horsmis de la derniére, ou il n'y a point de difficulté, ne dépend que d'une chose, qui est, que nous ne pouvons d'ordinaire juger avec assurance de la distance des objets. Car s'il est vrai, que nous n'en sçaurions juger avec certitude, il s'ensuit que nous ne pouvons sçavoir si C s'est avancé vers D, ou s'il s'est approché vers B, & ainsi des autres propositions.

Or pour voir si les jugemens que nous formons de la distance des objets, sont assûrez, il n'y a qu'à examiner les moyens dont nous nous servons pour en juger : & si ces moyens sont incertains, il ne se peut pas faire que les jugemens soient infaillibles. Il y en a plusieurs, & il les faut expliquer.

III. Examen des moyens pour reconnoître la distance des objets.

L'ame ne fait point tous les jugem. que je lui attribuë, ces jugemens naturels ne sont que des sensations ; & je ne parle ainsi, qu'afin de mieux expliquer les choses

Le premier, le plus universel, & quelquefois le plus sûr moyen, que nous ayons pour juger de la distance des objets, est l'angle que font les rayons de nos yeux, duquel l'objet en est le *sommet*, c'est-à dire, duquel l'objet est le point où ces rayons se rencontrent. Lorsque cet angle est fort grand, nous voyons l'objet fort proche, & au contraire quand il est fort petit, nous le voyons fort éloigné. Et le changement qui arrive dans la situation de nos yeux selon les changemens de cet angle, est le moyen dont nôtre ame se sert pour juger de l'éloignement ou de la proximité des objets. Car de même qu'un aveugle, qui auroit dans ses mains deux bâtons droits, desquels il ne sçauroit pas même la longueur, pourroit par une espece de Géométrie naturelle, juger à peu-prés de la distance de quelque corps en le touchant du bout de ces deux bâtons, à cause de la disposition & de l'éloignement où ses mains se trouveroient ; ainsi on peut dire que l'ame juge de la distance d'un objet par la disposition de ses yeux, qui n'est pas la même, quand l'angle par lequel elle le voit est grand, que quand il est petit ; c'est-à-dire,

dire, quand l'objet est proche, que quand il est éloigné. CHAP. IX.

On se persuadera facilement de ce que je dis, si l'on prend la peine de faire cette expérience, qui est fort facile. Que l'on suspende au bout d'un filet une bague, dont l'ouverture ne nous regarde pas, ou bien qu'on enfonce un bâton dans terre, & qu'on en prenne un autre à la main, qui soit courbé par le bout: que l'on se retire à trois ou quatre pas de la bague, ou du bâton: que l'on ferme un œil d'une main, & que de l'autre on tâche d'enfiler la bague, ou de toucher de travers & à la hauteur environ de ses yeux, le bâton avec celui que l'on tient à sa main: & on sera surpris de ne pouvoir peut-être faire en cent fois, ce que l'on croioit trés-facile. Si l'on quitte mêmes le bâton, & qu'on veüille encore enfiler de travers la bague avec quelqu'un de ses doits, on y trouvera quelque difficulté, quoique l'on en soit tout proche.

Voyez l'art. 4. du ch. 7.

Mais il faut bien remarquer, que j'ai dit, qu'on tâche d'enfiler la bague; ou de toucher le bâton de travers, & non point par une ligne droite de nôtre œil à la bague: car alors il n'y auroit aucune difficulté; & mêmes il seroit encore plus facile d'en venir à bout avec un œil fermé que les deux yeux ouverts, parce que cela nous régleroit.

Or l'on peut dire que la difficulté, qu'on trouve à enfiler une bague de travers, n'ayant qu'un œil ouvert, vient de ce que l'autre étant fermé, l'angle dont je viens de parler n'est point connu, Car il ne suffit pas pour connoître la grandeur d'un angle, de sçavoir celle de la base, & celle d'un angle que fait un de ses côtez sur cette base; ce qui est connu par l'expérience précédente. Mais il est encore nécessaire de connoître l'autre angle, que fait l'autre côté sur la base, ou la longueur d'un des côtez; ce qui ne se peut exactement sçavoir qu'en ouvrant l'autre œil. Ainsi l'ame ne se peut servir de sa Géometrie naturelle, pour juger de la distance de la bague.

La disposition des yeux, qui accompagne l'angle

CHAP. IX. formé des rayons viſuels qui ſe coupent & ſe rencontrent dans l'objet, eſt donc un des meilleurs & des plus univerſels moyens, dont l'ame ſe ſerve pour juger de la diſtance des choſes. Si donc cet angle ne change point ſenſiblement, quand l'objet eſt un peu éloigné, ſoit qu'il s'approche ou qu'il ſe recule de nous, il s'enſuivra que ce moyen ſera faux, & que l'ame ne s'en pourra ſervir pour juger de la diſtance de cet objet.

Or il eſt trés-facile de reconnoître que cet angle change notablement, quand un objet qui eſt à un pied de nôtre vûë, eſt tranſporté à quatre: mais s'il eſt ſeulement tranſporté de quatre à huit, le changement eſt beaucoup moins ſenſible; ſi de huit à douze, encore moins ſi de mille à cent mille, preſque plus; enfin ce changement ne ſera plus ſenſible, quand mêmes on le porteroit juſques dans les eſpaces imaginaires. De ſorte que s'il y a un eſpace aſſez conſidérable entre A, & C, l'ame ne pourra point par ce moyen connoître, ſi l'objet eſt proche de B ou de D.

C'eſt pour cette raiſon que nous voyons le Soleil & la Lune, comme s'ils étoient envelopez dans les nuës, quoi-qu'ils en ſoient étrangement éloignez; que nous croyons naturellement que tous les Aſtres ſont dans une égale diſtance; & que les cométes ſont ſtables, & preſque ſans aucun mouvement ſur la fin de leur cours. Nous nous imaginons mêmes que les cométes ſe diſſipent entiérement au bout de quelques mois, à cauſe qu'elles s'éloignent de nous par une ligne preſque droite, ou directe à nos yeux; & qu'elles vont ainſi ſe perdre dans ces grands eſpaces, d'où elles ne retournent qu'aprés pluſieurs années, ou mêmes aprés pluſieurs ſiécles.

Second moyen pour juger de la diſtance des objets

Pour expliquer le ſecond moyen, dont l'ame ſe ſert pour juger de la diſtance des objets, il faut ſçavoir, qu'il eſt abſolument néceſſaire, que la figure de l'œil ſoit différente, ſelon la différente diſtance des objets que nous voyons: car lors qu'un homme voit un objet

jet proche de soi, il est nécessaire que ses yeux soient plus longs, que si l'objet étoit plus éloigné; parce qu'afin que les rayons de cet objet se rassemblent sur le nerf optique, ce qui est nécessaire afin qu'on le voye, il faut que la distance d'entre ce nerf & le crystalin soit plus grande

Il est vrai que si le crystalin devenoit plus convexe quand l'objet est proche, cela feroit le même effet que si l'œil s'allongeoit: mais il n'est pas croyable que le crystalin puisse facilement changer de convexité; & l'on a d'un autre côté une preuve trés-sensible, que l'œil s'allonge: car l'anatomie apprend qu'il y a des muscles, qui environnent l'œil par le milieu, & l'on sent l'effort de ces muscles qui le pressent & qui l'allongent, quand on veut voir quelque chose de fort prés.

Mais il n'est pas nécessaire de sçavoir ici, de quelle maniére cela se fait, il suffit qu'il arrive du changement dans l'œil, soit parce que les muscles qui l'environnent, le pressent; soit parce que les petits nerfs, qui répondent aux ligamens *ciliaires*, lesquels tiennent le crystalin suspendu entre les autres humeurs de l'œil, se lâchent pour augmenter la convexité du crystalin, ou se roidissent pour la diminuër.

Car enfin, le changement qui arrive, quel qu'il soit, n'est que pour faire que les rayons des objets se rassemblent tout juste sur le nerf optique. Or il est constant, que quand l'objet est à cinq cent pas, ou à dix mille lieuës, on le regarde avec la même disposition des yeux, sans qu'il y ait aucun changement sensible dans les muscles qui environnent l'œil, ou dans les nerfs qui répondent aux ligamens *ciliaires* du crystalin: & les rayons des objets se rassemblent fort exactement sur la rétine ou nerf optique. Ainsi l'ame jugeroit que des objets éloignez de dix mille ou de cent milles lieuës, ne sont qu'à cinq ou six cens pas, si elle ne jugeoit de leur éloignement, que par la disposition des yeux dont je viens de parler.

Cependant il est certain que ce moyen sert à l'ame, quand

CHAP. IX.

quand l'objet est proche. Si par exemple un objet n'est qu'à demi pied de nous, nous distinguons assez bien sa distance par la disposition des muscles qui pressent nos yeux, afin de les faire un peu plus longs; & mêmes cette disposition est pénible. Si cét objet est à deux pieds, nous le distinguons encore, parce que la dispo. sition des muscles est quelque peu sensible, quoiqu'elle ne soit plus pénible. Mais si l'on éloigne encore l'objet de quelques pieds, cette disposition de nos muscles devient si peu sensible, qu'elle nous est tout-à-fait inutile pour juger de la distance de l'objet.

Voilà donc déja deux moyens, dont l'ame se sert pour juger de la distance de l'objet, qui sont fort inutiles, quand cét objet est éloigné de cinq à six cens pas, & qui même ne sont point assûrez, quoi que l'objet soit plus proche.

Troisiéme moyẽ pour juger de la distance des objets

Le troisiéme moyen consiste dans la grandeur de l'image qui se peint au fond de l'œil, & qui représente les objets que nous voyons. On avouë que cette image diminuë à proportion que l'objet s'éloigne; mais cette diminution est d'autant moins sensible, que l'objet qui change de distance est plus éloigné. Car lors qu'un objet est déja dans une distance raisonnable, comme de cinq à six cent pas, plus ou moins à proportion de sa grandeur, il arrive des changemens fort considérables dans son éloignement, sans qu'il arrive de changement sensible dans l'image qui le représente, comme il est facile de le démontrer. Ainsi ce troisiéme moyen a le même défaut, que les deux autres dont nous venons de parler.

Il y a de plus à remarquer, que l'ame ne juge pas ces objets-là les plus éloignez, dont l'image peinte sur la rétine est plus petite. Quand je vois par exemple, un homme & un arbre à cent pas, ou bien plusieurs étoiles dans le ciel, je ne juge pas que l'homme soit plus éloigné que l'arbre, & les petites étoiles plus éloignées que les plus grandes, quoique les images de l'homme & des petites etoiles, qui sont peintes sur la rétine, soient plus petites que celles de l'arbre & des grandes étoiles.

Il

Il faut encore la grandeur de l'objet, pour pouvoir juger à peu-prés de son éloignement : & parce que je sçai qu'une maison est plus grande qu'un homme, quoique l'image d'une maison soit plus grande que celle d'un homme, je ne la juge pas neanmoins plus proche. Il en est de même des étoiles. Nos yeux nous les représentent toutes dans une même distance, quoi-qu'il soit trés-raisonnable d'en croire quelques-unes beaucoup plus éloignées de nous que les autres, Ainsi il y a une infinité d'objets dont nous ne pouvons point sçavoir la distance, puisqu'il y en a une infinité dont nous ne connoissons point la grandeur.

Quatriéme & cinquiéme moyens.

Nous jugeons encore de l'éloignement de l'objet, par la force avec laquelle il agit sur nos yeux, parce qu'un objet éloigné agit bien plus foiblement qu'un autre ; & par la distinction & la netteté de l'image qui se forme dans l'œil, parce que quand l'objet est éloigné, il faut que le trou de l'œil s'ouvre davantage, & par conséquent que les rayons se rassemblent un peu confusément. C'est pour cela que les objets peu éclairez, ou que nous voyons confusément, nous paroissent proches. Il est assez clair, que ces derniers moyens ne sont pas assûrez pour juger avec quelque certitude de la distance des objets, & on ne veut point s'y arrêter, pour venir enfin au dernier de tous, qui est celui qui aide le plus l'imagination, & qui porte plus facilement l'ame à juger que les objets sont fort éloignez.

Sixiéme moyen pour juger de la distance des objets

Le sixiéme donc & principal moyen consiste, en ce que l'œil ne rapporte point à l'ame un seul objet séparé des autres ; mais qu'il lui fait voir aussi tous ceux, qui se trouvent entre nous & l'objet principal que nous considérons.

Quand par exemple, nous regardons un clocher assez éloigné, nous voyons d'ordinaire dans le même tems plusieurs terres & plusieurs maisons entre nous & lui ; & parce que nous ne jugeons de l'éloignement de ces terres & de ces maisons, & que cependant nous voyons que le clocher est au delà, nous jugeons aussi qu'il est bien plus éloigné, & même plus gros & plus

grand,

CHAP. IX.

grand, que si nous le voyons tout seul. Cependant l'image qui s'en trace au fond de l'œil, est toûjours d'une égale grandeur, soit qu'il y ait des terres & des maisons entre nous & lui, soit qu'il n'y en ait point, pourvû que nous le voyons d'un lieu également distant, comme on le suppose. Ainsi nous jugeons de la grandeur des objets par l'éloignement où nous les croyons; & les corps que nous voyons entre nous & les objets aident beaucoup nôtre imagination à juger de leur éloignement: de même, que nous jugeons de la grandeur de nôtre durée, ou du temps qui s'est passé depuis que nous avons fait quelque action, par le souvenir confus des choses que nous avons faites, ou des pensées que nous avons eûës successivement depuis cette action. Car ce sont toutes ces pensées & toutes ces actions qui se sont succedées les unes aux autres, qui aident nôtre esprit à juger de la longueur de quelque tems ou de quelque partie de nôtre durée; ou plûtôt le souvenir confus de toutes ces pensées successives est la même chose, que le jugement de nôtre durée, comme la vûë confuse des terres, qui sont entre nous & un clocher, est la même chose que le jugement de l'éloignement du clocher.

De là il est facile de reconnoître la véritable raison pourquoi la Lune nous paroît plus grande lorsqu'elle se léve, que lorsqu'elle est fort haute sur l'horison. Car lorsqu'elle se léve, elle nous paroît éloignée de plusieurs lieuës, & mêmes au delà de l'horison sensible, ou des terres qui terminent nôtre vûë: au lieu que nous ne la jugeons qu'environ à une demi-lieuë de nous, ou sept ou huit fois plus élevée que nos maisons, lorsqu'elle est montée sur nôtre horison. Ainsi nous la jugeons beaucoup plus grande quand elle est proche de l'horison, que lorsqu'elle en est fort éloignée; parce que nous la jugeons beaucoup plus éloignée de nous lorsqu'elle se léve, que lorsqu'elle est fort haute sur nôtre horison.

Il est vrai qu'un trés-grand nombre de Philosophes attribuënt ce que nous venons de dire, aux vapeurs qui

qui s'élevent de la terre. Je tombe d'accord avec eux, que les vapeurs rompant les rayons des objets, les font paroître plus grands. Je sçai qu'il y a plus de vapeurs entre nous & la Lune, lorsqu'elle se léve que lorsqu'elle est fort haute; & que par conséquent elle devroit paroître quelque peu plus grande qu'elle ne paroît, si elle étoit toûjours également éloignée de nous. Mais cependant on ne peut pas dire que cette réfraction des rayons de la Lune soit la cause de ces changemens apparens de sa grandeur; car cette réfraction n'empêche pas, que l'image qui se trace au fond de nos yeux, lorsque nous voyons la Lune qui se léve, ne soit plus petite, que celle qui s'y forme, lorsqu'il y a long-tems qu'elle est levée.

Les Astronomes, qui mesurent les diamétres des Planetes, remarquent que celui de la Lune s'agrandit, à proportion qu'elle s'éloigne de l'horison, & par conséquent à proportion qu'elle nous paroît plus petite: ainsi le diamétre de l'image que nous en avons dans le fond de nos yeux, est plus petit lorsque nous la voyons plus grande. En effet lorsque la Lune se léve, elle est plus éloignée de nous du diamétre de la terre, que lorsqu'elle est perpendiculairement sur nôtre tête; & c'est-là la raison, pour laquelle son diamétre s'agrandit lorsqu'elle monte sur l'horison, parce qu'alors elle s'aproche de nous.

Ce qui fait donc, que nous la voyons plus grande lorsquelle se léve, n'est point la refraction que souffrent les rayons dans les vapeurs qui sortent de la terre, puisque l'image qui est formée de ces rayons est alors plus petite: mais c'est le jugement naturel que nous faisons de son éloignement, à cause qu'elle nous paroît au delà des terres que nous voyons fort éloignées de nous, comme l'on a expliqué auparavant: & on s'étonne que des Philosophes tiennent que la raison de cette apparence & de cette tromperie de nos sens soit plus difficile à trouver, que les plus grandes *équations* d'Algebre.

Ce moyen, que nous avons pour juger de l'éloi-

gnement

CHAP. IX. gnement de quelque objet par la connoissance de la distance des choses qui sont entre nous & lui, nous est souvent assez utile, quand les autres moyens dont j'ai parlé, ne nous peuvent de rien servir; car nous pouvons juger par ce dernier moyen, que de certains objets sont éloignez de nous de plusieurs lieuës, ce que nous ne pouvons pas faire par les autres. Cependant si on l'examine, on y trouvera plusieurs défauts.

Car premiérement, ce moyen ne nous sert que pour les objets qui sont sur la terre, puisqu'on n'en peut faire usage que trés-rarement & mêmes fort inutilement pour ceux qui sont dans l'air ou dans les cieux. Secondement, on ne s'en peut servir sur la terre, que pour des choses éloignées de peu de lieuës. En troisiéme lieu, il faut être assûré, qu'il ne se trouve entre nous & l'objet ni vallées, ni montagnes, ni autre chose semblable, qui nous empêche de nous servir de ce moyen. Enfin je croi qu'il n'y a personne, qui n'ait fait assez d'expériences sur ce sujet pour être persuadé, qu'il est extrémement difficile de juger avec quelque certitude, de l'éloignement des objets, par la vûë sensible des choses qui se trouvent entr'eux & nous; & on ne s'y est peut-être que trop arrêté.

Voilà tous les moyens que nous avons pour juger de la distance des objets, on y a fait remarquer les défauts considérables, & on doit conclure, que les jugemens qui y sont appuyez doivent être aussi trés-incertains.

Il est facile de là, de faire voir la vérité des propositions que j'ai avancées. On a supposé l'objet C, assez éloigné d'A; donc il peut en plusieurs rencontres s'avancer vers D, ou s'approcher vers B, sans qu'on le reconnoisse, puisqu'on n'a pas de moyen assûré pour juger de sa distance. Il peut mêmes reculer vers D; lors qu'on le croira s'approcher vers B: parce que l'image de l'objet s'augmente & s'agrandit quelquefois sur le nerf optique; soit à cause que l'air qui est entre l'objet & l'œil fait une plus grande réfraction en un tems qu'en un autre; soit parce qu'il arrive quelquefois de

petits

petits tremblemens à ce nerf; soit enfin parce que l'impression, que fait l'union peu exacte des rayons sur ce même nerf, se répand & se communique aux parties, qui n'en devroient point être agitées; ce qui peut venir de plusieurs causes différentes. Ainsi l'image des mêmes objets se trouvant plus grande dans ces occasions, elle donne sujet à l'ame de croire que l'objet s'approche. Il en faut dire autant des autres propositions.

Avant que de finir ce Chapitre, il faut remarquer, qu'il nous importe beaucoup pour la conservation de nôtre vie, de connoître mieux le mouvement, ou le repos des corps, à proportion qu'ils sont plus proche de nous: & qu'il nous est assez inutile de sçavoir avec exactitude la vérité de ces choses, quand elles se passent dans des lieux fort éloignez. Car cela montre évidemment, que ce que j'ai avancé généralement de tous les sens, qu'ils ne nous font connoître les choses que par rapport à la conservation de nôtre corps, & non pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, se trouve exactement vrai en cette rencontre; puisque nous connoissons mieux le mouvement, ou le repos des objets, à proportion qu'ils s'approchent de nous, & que nous n'en sçaurions juger par les sens, quand ils sont si éloignez qu'il semble qu'ils n'ayent plus ou presque plus de rapport à nos corps; Comme quand ils sont à cinq ou six cent pas de nous, s'ils sont d'une grandeur mediocre; ou même plus prés que cela, s'ils sont plus petits; ou enfin plus loin de quelque chose, s'ils sont plus grands.

CHAPI-

Chap. X.

CHAPITRE X.

Des erreurs touchant les qualitez sensibles. I. *Distinction de l'ame & du corps.* II. *Explication des organes des sens.* III. *A quelle partie du corps l'ame est immédiatement unie.* IV. *Ce que les objets font sur les corps.* V. *Ce qu'ils produisent dans l'ame, & les raisons pour lesquelles l'ame n'apperçoit point les mouvemens des fibres du corps.* VI. *Quatre choses que l'on confond dans châque sensation.*

NOus avons vû dans les Chapitres précédens, que les jugemens que nous formons sur le rapport de nos yeux touchant l'étenduë, la figure, & le mouvement, ne sont jamais exactement vrais: cependant il faut tomber d'accord, qu'ils ne sont pas entiérement faux: Ils renferment du moins cette vérité, qu'il y a hors de nous de l'étenduë, des figures, & des mouvemens, quels qu'ils soient.

Il est vrai, que nous voyons souvent des choses qui ne sont point, & qui ne furent jamais, & que nous ne devons pas conclure qu'une chose soit hors de nous de cela seul que nous la voyons hors de nous. Il n'y a point de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme, & l'existence de la chose que cette idée représente; & ce qui arrive à ceux qui dorment, ou qui sont en délire, le prouve suffisamment. Mais cependant on peut assûrer qu'il y a ordinairement hors de nous de l'étenduë, des figures, & des mouvemens, lorsque nous en voyons. Ces choses ne sont point seulement imaginaires, elles sont réelles; & nous ne nous trompons point de croire, qu'elles ont une existence réelle, & indépendante de nôtre esprit, * quoiqu'il soit trés-difficile de le prouver.

* *Voyez les éclaircissemens.*

Il est donc constant que les jugemens que nous faisons touchant l'étenduë, les figures, & les mouvemens des corps, renferment quelque vérité; mais il n'en est pas

pas de même de ceux, que nous faisons touchant la lumiére, les couleurs, les saveurs, les odeurs & toutes les autres qualitez sensibles ; car la vérité ne s'y rencontre jamais, comme nous l'allons faire voir dans le reste de ce premier livre. CHAP. X.

On ne sépare point ici la lumiére d'avec les couleurs, parce qu'on ne les croit pas fort différentes, & qu'on ne les peut expliquer séparement. L'on sera mêmes obligé de parler des autres qualitez sensibles en général, en même-tems que l'on traittera de ces deux-cy, parce qu'elles s'expliqueront par les mêmes principes. Il faut apporter beaucoup d'attention aux choses qui suivent, car elles sont de la derniére conséquence, & bien différentes pour leur utilité de celles qui ont précédé.

I. Distinction de l'ame & du corps.

Je suppose d'abord, qu'on ait fait quelque réfléxion sur deux * idées, qui se trouvent dans nôtre ame : l'une qui nous représente le corps, & l'autre qui nous représente l'esprit : Qu'on les sçache bien distinguer par les attributs positifs, qu'elles renferment ; en un mot, qu'on se soit bien persuadé, que l'étenduë est différente de la pensée. Ou bien je suppose, qu'on ait lû & médité quelques endroits de Saint Augustin, comme le 10. Chapitre du 10. Livre *de la Trinité*, les 4. & 14. Chapitres du Livre de la *Quantité de l'ame*, ou les *Méditations* de M. Descartes, principalement ce qui regarde la distinction de l'ame & du corps. Ou enfin le sixiéme discours *du discernement de l'ame & du corps* de M. de Cordemoy.

* J'appelle ici idée tout ce qui est l'objet immediat de l'esprit.

II. Explication des organes des sens.

Je suppose aussi, qu'on sçache l'anatomie des organes des sens : & qu'ils sont composez de petits filets, qui ont leur origine dans le milieu du cerveau ; qu'ils se répandent dans tous nos membres où il y a du sentiment, & qu'ils viennent enfin aboutir sans aucune interruption jusqu'aux parties extérieures du corps : que pendant que l'on veille, & qu'on est en santé, on ne peut en remuër un bout, que l'autre ne se remuë en même-tems, à cause qu'ils sont toûjours un peu bandez ; de même qu'il arrive à une corde bandée, de laquelle

CHAP. X.

quelle on ne peut remüer une partie ſans que l'autre ſoit ébranlée.

Il faut auſſi ſçavoir, que ces filets peuvent être remuëz en deux maniéres, ou bien par le bout qui eſt hors du cerveau, ou par le bout qui eſt dans le cerveau. Si ces filets ſont agitez au dehors par l'action des objets, & que leur agitation ne ſe communique point juſqu'au cerveau, comme il arrive dans le ſommeil, l'ame n'en reçoit pour lors aucune ſenſation nouvelle: mais ſi ces petits filets ſont remüez dans le cerveau par le cours des eſprits animaux, ou par quelqu'autre cauſe, l'ame apperçoit quelque choſe, quoique les parties de ces filets qui ſont hors du cerveau, & répandus dans toutes les parties de nôtre corps, ſoient dans un parfait repos, comme il arrive encore pendant qu'on dort.

III. L'ame eſt unie immediatemēt à la partie du cerveau, où les filets des organes des ſens aboutiſſent.

Il eſt encore bon de remarquer ici en paſſant, que l'expérience apprend qu'il peut arriver, que nous ſentions de la douleur dans des parties de nôtre corps qui nous ont été entiérement coupées: parce que les filets du cerveau, qui leur répondent, étant ébranlez de la même maniére que ſi elles étoient effectivement bleſſées, l'ame ſent dans ces parties imaginaires une douleur trés-réelle. Car toutes ces choſes montrent viſiblement, que l'ame réſide immédiatement, dans la partie du cerveau à laquelle tous les organes des ſens aboutiſſent; je veux dire qu'elle y ſent tous les changemens, qui s'y paſſent par rapport aux objets qui les ont cauſez, ou qui ont accoûtumé de les cauſer, & & qu'elle n'apperçoit ce qui ſe paſſe au dehors de cette partie, que par l'entremiſe des fibres qui y aboutiſſent. Cela poſé & bien conçû, il ne ſera pas fort difficile de voir comment la ſenſation ſe fait, ce qu'il faut expliquer par quelque exemple.

IV. Exemple de ce que les objets font ſur le corps.

Lors qu'on appuïe la pointe d'une aiguille ſur ſa main, cette pointe remuë & ſépare les fibres de la chair. Ces fibres ſont étenduës depuis cet endroit juſqu'au cerveau; & quand on veille, elles ſont aſſez bandées pour ne pouvoir être ébranlées, que celles du cerveau

cerveau ne le soient. Il s'ensuit donc que les extrêmitez de ces fibres, qui sont dans le cerveau, sont aussi remüées. Si le mouvement des fibres de la main est modéré, celui des fibres du cerveau le sera aussi; & si ce mouvement est assez violent pour rompre quelque chose sur la main; il sera de même plus fort & plus violent dans le cerveau. CHAP. X.

De même si l'on approche sa main du feu, les petites parties du bois, qu'il pousse continüellement en fort grand nombre & avec beaucoup de violence, comme la raison le démontre au defaut de la vûë, viennent heurter contre ces fibres, & leur communiquent une partie de leur agitation. Si cette action est modérée, celle des extrémitez des fibres du cerveau, qui répondent à la main, sera modérée: & si ce mouvement est assez violent dans la main pour en séparer quelques parties, comme il arrive quand on se brûle, le mouvement des fibres intérieures du cerveau sera à proportion plus violent. Voilà ce qui arrive à nôtre corps, quand les objets nous frapent; il faut maintenant voir ce qui arrive à nôtre ame.

V. *Ce que les objets produisét dans l'ame, & les raisôs pour lesquelles l'ame n'apperçoit point les mouvemens des fibres du corps.*

Elle réside principalement, s'il est permis de le dire ainsi, dans cette partie du cerveau, où tous les filets de nos nerfs aboutissent: elle y est pour entretenir, & pour conserver toutes les parties de nôtre corps; & par conséquent il faut qu'elle soit avertie de tous les changemens qui y arrivent,& qu'elle puisse distinguer ceux qui sont conformes à la constitution de son corps, d'avec les autres, parce qu'il lui seroit inutile de les connoître absolument & sans ce rapport à son corps. Ainsi quoique tous ces changemens de nos fibres ne consistent selon la vérité, que dans des mouvemens qui ne différent ordinairement que du plus & du moins, il est nécessaire que l'ame les regarde comme des changemens essentiellement différens. Car encore qu'en eux-mêmes ils ne différent que trés-peu, on les doit toutefois considérer comme essentiellement différens par rapport à la conservation du corps.

D Le

CHAP. X.

Ce raisonnement confus, ou ce jugement naturel n'eſt qu'une ſenſation compoſée. Voyez ce que j'ai dit auparavant des jugemens naturels, & le 1. ch. du 1. liv.

Le mouvement par exemple, qui cauſe la douleur ne différe aſſez ſouvent que trés peu, de celui qui cauſe le chatoüillement: Il n'eſt pas néceſſaire qu'il y ait de différence eſſentielle entre ces deux mouvemens; mais il eſt néceſſaire qu'il y ait une différence eſſentielle entre le chatoüillement, & la douleur, que ces deux mouvemens cauſent dans l'ame. Car l'ébranlement des fibres qui accompagne le chatoüillement, témoigne à l'ame la bonne conſtitution de ſon corps, qu'il a aſſez de force pour réſiſter à l'impreſſion de l'objet, & qu'elle ne doit point appréhender qu'il en ſoit bleſſé: mais le mouvement qui accompagne la douleur, étant quelque peu plus violent, il eſt capable de rompre quelque fibre du corps, & l'ame en doit être avertie par quelque ſenſation deſagréable, afin qu'elle y prenne garde. Ainſi quoique les mouvemens qui ſe paſſent dans le corps, ne différent que du plus & du moins en eux-mêmes, ſi néanmoins on les conſidére par rapport à la conſervation de nôtre vie, on peut dire qu'ils différent eſſentiellement.

C'eſt pour cela que nôtre ame n'apperçoit point les ébranlemens que les objets excitent dans les fibres de nôtre chair: il lui ſeroit aſſez inutile de les connoître; & elle n'en tireroit pas aſſez de lumiére pour juger ſi les choſes qui nous environnent, ſeroient capables de détruire, ou d'entretenir l'œconomie de nôtre corps. Mais elle ſe ſent touchée de ſentimens qui différent eſſentiellement; & qui marquent précisément les qualitez des objets par rapport à ſon corps, lui font ſentir trés-diſtinctement, ſi ces objets ſont capables de lui nuire.

Il faut de plus conſidérer, que ſi l'ame n'appercevoit que ce qui ſe paſſe dans ſa main, quand elle ſe brûle: ſi elle n'y voyoit, que le mouvement & la ſéparation de quelques fibres, elle ne s'en mettroit guéres en peine: & mêmes elle pourroit quelquefois par fantaiſie & par caprice, y prendre quelque ſatisfaction, comme ces fantaſques qui ſe divertiſſent à tout rompre dans leurs emportemens & dans leurs débauches.

Ou

Ou bien de même qu'un prisonnier ne se mettroit guéres en peine, s'il voyoit qu'on démolit les murailles qui l'enferment, & que même il s'en réjoüiroit dans l'espérance d'être bien-tôt délivré. Ainsi, si nous n'appercevions que la séparation des parties de nôtre corps, lorsque nous nous brûlons, ou que nous recevons quelque blessure, nous nous persuaderions bien-tôt que nôtre bon heur n'est pas d'être enfermé dans un corps, qui nous empêche de joüir des choses qui nous doivent rendre heureux; & ainsi nous serions bien aises de le voir détruire.

Il s'ensuit delà, que c'est avec une grande sagesse, que l'Auteur de l'union de nôtre ame avec nôtre corps, a ordonné que nous sentissions de la douleur quand il arrive au corps un changement capable de lui nuire, comme quand une aiguille entre dans la chair, ou que le feu en sépare quelques parties; & que nous sentissions du chatoüillement, ou une chaleur agréable, quand ces mouvemens sont modérez, sans appercevoir la vérité de ce qui se passe dans nôtre corps, ni les mouvemens de ces fibres. dont nous venons de parler.

Premiérement, parce qu'en sentant de la douleur & du plaisir, qui sont des choses qui différent bien davantage que du plus ou du moins, nous distinguons avec plus de facilité les objets qui en sont l'occasion. Secondement, parce que cette voie de nous faire connoître, si nous devons nous unir aux corps qui nous environnent, ou nous en séparer, est la plus courte, & qu'elle occupe moins la capacité d'un esprit qui n'est fait que pour Dieu. Enfin, parce que la douleur & le plaisir étant des modifications de nôtre ame, qu'elle sent par rapport à son corps, & qui la touchent bien davantage que la connoissance du mouvement de quelques fibres qui lui appartiendroient; cela l'oblige à s'en mettre fort en peine, & cela fait une union trés-étroite entre l'une & l'autre partie de l'homme. Il est donc évident de tout ceci, que les sens ne nous sont donnez que pour la conservation de nôtre

CHAP. X.

corps, & non pour nous apprendre la vérité. Ce que l'on vient de dire du chatoüillement & de la douleur, se doit entendre généralement de toutes les autres sensations, comme on le verra mieux dans la suite. On a commencé par ces deux sentimens, plûtôt que par les autres, parce que ce sont les plus vifs, & qu'ils font concevoir plus sensiblement ce que l'on vouloit dire

Il est présentement trés-facile de faire voir, que nous tombons en une infinité d'erreurs touchant la lumiére & les couleurs, & généralement touchant toutes les qualitez sensibles, comme le froid, le chaud, les odeurs, les saveurs, le son, la douleur, le chatoüillement; & si je voulois m'arrêter à rechercher en particulier toutes celles où nous tombons sur tous les objets de nos sens, des années entiéres ne suffiroient pas pour les déduire, parce qu'elles sont presque infinies; ainsi ce sera assez d'en parler en général.

VI. Quatre choses que l'on confond dans chaque sensation.

Dans presque toutes les sensations, il y a quatre choses différentes, que l'on confond, parce qu'elles se font toutes ensemble, & comme en un instant. C'est-là le principe de toutes les autres erreurs de nos sens.

La premiére est *l'action* de l'objet, c'est-à-dire, dans la chaleur, par exemple, *l'impulsion* & le mouvement des petites parties du bois contre les fibres de la main.

La seconde est *la passion* de l'organe du sens, c'est-à-dire, l'agitation des fibres de la main causée par celle des petites parties du feu, laquelle agitation se communique jusques dans le cerveau, parce qu'autrement l'ame ne sentiroit rien.

La troisiéme est *la passion*, la sensation, ou la perception de l'ame, c'est-à-dire, ce qu'un chacun sent, quand il est auprés du feu.

La quatriéme est *le jugement* que l'ame fait, que ce qu'elle sent est dans sa main, & dans le feu. Or ce jugement est naturel, ou plûtôt ce n'est qu'une sensation composée: mais cette sensation ou ce jugement naturel est presque toûjours suivi d'un autre jugement libre,

bre, que l'ame a pris une si grande habitude de faire, qu'elle ne peut presque plus s'en empêcher. Chap. X.

Voilà quatre choses bien différentes, comme l'on peut voir, lesquelles on n'a pas soin de distinguer, & que l'on est porté à confondre à cause de l'union étroite de l'ame & du corps, laquelle nous empêche de bien démêler les propriétez de la matiére d'avec celles de l'esprit.

Il est cependant facile de reconnnoître, que de ces quatres choses qui se passent en nous, quand nous sentons quelque objet, les deux premiéres appartiennent au corps, & que les deux autres ne peuvent appartenir qu'à l'ame; pourvû qu'on ait un peu médité sur la nature de l'ame & du corps, comme on l'a dû faire, ainsi que je l'ai supposé. Mais il faut expliquer ces choses en particulier.

CHAPITRE XI.

Chap. XI.

I. *De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres extérieures de nos sens.* II. *Cause de cette erreur.* III. *Objection & réponse.*

ON traitera dans ce Chapitre & dans les trois suivans, de ces quatre choses que nous venons de dire que l'on confondoit, & que l'on prenoit pour une simple sensation; & on expliquera seulement en général, les erreurs dans lesquelles nous tombons: parce que si on vouloit entrer dans le détail, ce ne seroit jamais fait. On espére toutefois mettre l'esprit de ceux, qui méditeront sérieusement ce que l'on va dire, en état de découvrir avec une trés-grande facilité, toutes les erreurs où les sens nous peuvent porter: mais on leur demande pour cela, qu'ils méditent avec quelque application, tant sur les Chapitres qui suivent, que sur celui qu'ils viennent de lire. *I.*

La premiére de ces choses que nous confondons dans chacune de nos sensations, est l'action des objets *De l'erreur où*

 sur

CHAP. XI.

l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres de nos sens.

sur les fibres extérieures de nôtre corps. Il est certain qu'on ne met presque jamais de différence entre la sensation de l'ame & cette action des objets ; & cela n'a pas besoin de preuve. Presque tous les hommes s'imaginent que la chaleur par exemple que l'on sent, est dans le feu qui la cause, que la lumiére est dans l'air, & que les couleurs sont sur les objets colorez. Ils ne pensent point aux mouvemens des corps imperceptibles qui causent ces sentimens.

II. Cause de cette erreur.

Il est vrai qu'ils ne jugent pas que la douleur soit dans l'aiguille qui les picque, de même qu'ils jugent que la chaleur est dans le feu : mais c'est que l'aiguille & son action sont visibles, & que les petites parties du bois qui sortent du feu, & leur mouvement contre nos mains ne se voyent pas. Ainsi ne voyant rien qui frappe nos mains, quand nous nous chauffons, & y sentant de la chaleur, nous jugeons naturellement que cette chaleur est dans le feu, faute d'y voir autre chose.

De sorte qu'il est ordinairement vrai, qne nous attribuons nos sensations aux objets, quand les causes de ces sensations nous sont inconnuës. Et parce que la douleur & le chatoüillement sont produits avec des corps sensibles, comme avec une aiguille & une plume, que nous voyons & que nous touchons, nous ne jugeons pas à cause de cela, qu'il y ait rien de semblablable à ces sentimens dans les objets qui nous les causent.

III. Objection.

Il est vrai néanmoins, que nous ne laissons pas juger, que la brûlure n'est pas dans le feu, mais seulement dans la main, quoiqu'elle ait pour cause les petites parties du bois, aussi bien que la chaleur, laquelle toutefois nous attribuons au feu. Mais la raison de ceci est que la brûlure est une espéce de douleur : car ayant jugé plusieurs fois, que la douleur n'est pas dans le corps extérieur qui la cause, nous sommes portez à faire encore le même jugement de la brûlure.

Ce qui nous porte encore à en juger de la sorte, c'est que la douleur, ou la brûlure appliquent fortement nôtre

nôtre ame aux-parties de nôtre corps, & cela nous détourne de penser à autre chose : ainsi l'esprit attache la sensation de la brûlure à l'objet, qui lui est le plus présent. Et parce que nous reconnoissons un peu aprés, que la brûlure a laissé quelques marques visibles dans la partie où nous avons senti de la douleur, cela nous confirme dans le jugement que nous avons fait que la brûlure est dans la main. CHAP. XI.

Mais cela n'empêche pas, qu'on ne doive recevoir cette régle générale ; *Que nous avons coutume d'attribuër nos sensations aux objets, toutes les fois qu'ils agissent sur nous par le mouvement de quelques parties invisibles.* Et c'est pour cette raison, que l'on croit ordinairement que les couleurs, la lumiére, les odeurs, les saveurs, le son, & quelques autres sentimens, sont dans l'air, ou dans les objets extérieurs qui les causent ; parce que toutes les sensations sont produites en nous par le mouvement de quelques corps imperceptibles.

CHAPITRE XII.

CHAP. XII.

I. *Des erreurs touchant les mouvemens des fibres de nos sens.* II. *Que nous n'appercevons pas ces mouvemens, ou que nous les confondons avec nos sensations.* III. *Expérience qui le prouve.* IV. *Trois sortes de sensations.* V. *Les erreurs qui les accompagnent.*

I. *Erreurs touchant les mouvemens ou les ébranlemens des fibres de nos sens.*

LA seconde chose, qui se trouve dans chacune des sensations, est l'ébranlement des fibres de nos nerfs, qui se communique jusqu'au cerveau : & nous nous trompons en ce que nous confondons toûjours cet ébranlement avec la sensation de l'ame, & que nous jugeons qu'il n'y en a point, lorsque nous n'en appercevons point par les sens.

Nous confondons, par exemple l'ébranlement que le feu excite dans les fibres de nôtre main, avec la sensation de chaleur ; & nous disons que la chaleur est dans

CHAP. XII.

nôtre main. Mais, parce que nous ne sentons point l'ébranlement, que les objets visibles font sur le nerf optique, qui est au fond de l'œil, nous pensons que ce nerf n'est point ébranlé, & qu'il n'est point couvert des couleurs que nous voyons : nous jugeons au contraire qu'il n'y a que l'objet extérieur, sur lequel ces couleurs soient répanduës. Cependant on peut voir par l'expérience qui suit, que les couleurs sont presqu'aussi fortes & aussi vives sur le fond du nerf optique, que sur les objets visibles.

II. Que nous les confondons avec les sensatiōs de nôtre ame, & que quelquefois nous ne les appercevōs point.

III. Expériēce qui le prouve.

Que l'on prenne un œil de bœuf nouvellement tué, qu'on ôte les peaux qui sont à l'opposite de la prunelle, à l'endroit où est le nerf optique, & qu'on mette en leur place quelque morceau de papier fort transparent. Cela fait, qu'on mette cet œil au trou d'une fenêtre, ensorte que la prunelle soit à l'air, & que le derriére de l'œil soit dans la chambre, qu'il faut bien fermer, afin qu'elle soit fort obscure. Et alors on verra toutes les couleurs des objets, qui sont hors de la chambre, répanduës sur le fond de l'œil, mais peints à la renverse. Que s'il arrive que ces couleurs ne soient pas assez vives, il faudra allonger l'œil en le pressant par les côtez, si les objets qui se peignent au fond de l'œil sont trop proches ; ou bien le faire plus court, si les objets sont trop éloignez.

On voit bien par cette expérience, que nous devrions juger, ou sentir les couleurs au fond de nos yeux, de même que nous jugeons que la chaleur est dans nos mains, si nos sens nous étoient donnez pour découvrir la vérité, & si nous nous conduisions par raison dans les jugemens que nous formons sur les objets de nos sens.

Mais, pour rendre quelque raison de toute la bizarrerie de nos jugemens sur les qualitez sensibles, il faut considérer que l'ame est unie si étroitement à son corps, & qu'elle est encore devenuë si charnelle depuis le péché qu'elle lui attribuë beaucoup de choses, qui n'appartiennent qu'à elle-même, & qu'elle ne se distingue presque plus d'avec lui. De sorte qu'elle ne lui attribuë

tribuë pas ſeulement toutes les ſenſations ; dont nous parlons à préſent ; mais auſſi la force d'imaginer, & mêmes quelquefois la puiſſance de raiſonner : car il y a eû un grand nombre de Philoſophes aſſez ſtupides, & aſſez groſſiers pour croire, que l'ame n'étoit que la plus déliée & la plus ſubtile partie du corps. CHAP. XII.

Si l'on veut bien lire Tertulien, on ne verra que trop de preuves de ce que je dis, puiſqu'il eſt lui-même de ce ſentiment aprés un trés-grand nombre d'Auteurs qu'il rapporte. Cela eſt ſi vrai, qu'il tâche de prouver dans le livre *de l'ame*, que la foi, l'Ecriture, & même les révélations particuliéres nous obligent de croire que l'ame eſt corporelle. Je ne veux point réfuter ces ſentimens, parce que j'ai ſuppoſé qu'on devoit avoir lû quelques Ouvrages de Saint auguſtin, ou de M. Deſcartes, qui auront aſſez fait voir l'extravagance de ces penſées,& qui auront aſſez affermi l'eſprit dans la diſtinction de l'étenduë & de la penſée, de l'ame & du corps.

IV. Explication de trois ſortes de ſenſations de l'ame.

L'ame eſt donc ſi aveugle qu'elle ſe méconnoît elle même, & qu'elle ne voit pas que ſes propres ſenſations lui appartiennent. Mais pour expliquer ceci, il faut diſtinguer dans l'ame trois ſortes de ſenſations, quelques-unes fortes & vives, quelques autres foibles & languiſſantes, & enfin de moyennes entre les unes & les autres.

Les ſenſations fortes & vives ſont celles qui étonnent l'eſprit, & qui le réveillent avec quelque force, parce qu'elles lui ſont fort agréables ou fort incommodes : telles ſont la douleur, le chatoüillement, le grand froid, le grand chaud, & généralement toutes celles qui ne ſont pas ſeulement accompagnées de veſtiges dans le cerveau, mais encore de quelque mouvement des eſprits, propre à exciter les paſſions, comme nous expliquerons ailleurs.

Les ſenſations foibles & languiſſantes ſont celles qui touchent fort peu l'ame, & qui ne lui ſont ni fort agreables, ni fort incommodes, comme la lumiére médiocre, toutes les couleurs, les ſons ordinaires & aſſez foibles, &c.

CHAP. XII.

Enfin j'appelle moyennes entre les fortes & les foibles, ces sortes de sensations qui touchent l'ame médiocrement, comme une grande lumiére, un son violent, &c. Or il faut remarquer qu'une sensation foible & languissante peut devenir moyenne, & enfin forte & vive. La sensation par exemple, qu'on a de la lumiére, est foible, quand la lumiére d'un flambeau est languissante, ou que le flambeau est éloigné : mais cette sensation peut devenir moyenne, si l'on approche le flambeau assez prés de nous : & enfin elle peut devenir trés-forte & trés-vive, si l'on approche le flambeau si prés de ses yeux qu'on en soit ébloüi, ou bien quand on regarde le Soleil. Ainsi la sensation de la lumiére peut être forte, foible, ou moyenne, selon les différens degrez.

V. Erreurs qui accompagnent les sensations.

Voici donc les jugemens, que nôtre ame fait de ces trois sortes de sensations, où nous pouvons voir, qu'elle suit presque toûjours aveuglément les impressions sensibles, ou les jugemens naturels des sens ; & qu'elle se plaît, pour ainsi dire, à se répandre sur tous les objets qu'elle considére, en se dépoüillant de ce qu'elle a pour les en revêtir.

Les premiéres de ces sensations sont si vives & si touchantes, que l'ame ne peut presque s'empêcher de reconnoître qu'elles lui appartiennent en quelque façon : de sorte qu'elle ne juge pas seulement qu'elles sont dans les objets, mais elle les croit aussi dans les membres de son corps, lequel elle considére comme une partie d'elle-même. Ainsi elle juge que le froid & le chaud ne sont pas seulement dans la glace & dans le feu, mais qu'ils sont aussi dans ses propres mains.

Pour les sensations languissantes, elles touchent si peu l'ame, qu'elle ne croit pas qu'elles lui appartiennent, ni qu'elles soient au dedans d'elle-même, ni aussi dans son propre corps, mais seulement dans les objets. C'est pour cette raison que nous ôtons la lumiére & les couleurs, à nôtre ame & à nos propres yeux, pour en parer les objets de dehors : quoique la raison nous apprenne qu'elles ne se trouvent point dans l'idée

dée que nous avons de la matiére ; & que l'expérience nous fasse voir que nous les devrions juger dans nos yeux, aussi bien que sur les objets, puisque nous les y voyons aussi bien que dans les objets, comme j'ai prouvé par l'expérience d'un œil de bœuf mis au trou d'une fenêtre.

Or la raison pour laquelle tous les hommes ne voyent point d'abord que les couleurs, les odeurs, les saveurs, & toutes les autres sensations sont des modifications de leur ame ; c'est que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame. Car lors que nous connoissons une chose par l'idée qui la représente, nous connoissons clairement les modifications qu'elle peut avoir. Tous les hommes conviennent que la rondeur, par exemple, est une modification de l'étenduë, par une idée claire qui la représente. Ainsi ne connoissant point nôtre ame par son idée, comme je l'expliquerai ailleurs, mais seulement par le sentiment intérieur que nous en avons, nous ne sçavons point par simple vûë, mais seulement par raisonnement, si la blancheur, la lumiére, les couleurs, les autres sensations foibles & languissantes sont, ou ne sont pas des modifications de nôtre ame. Mais pour les sensations vives comme la douleur & le plaisir, nous jugeons facilement qu'elles sont en nous, à cause que nous sentons bien quelles nous touchent : & que nous n'avons pas besoin de les connoître par leurs idées, pour sçavoir qu'elles nous appartiennent.

Voyez le chap. 7. de la 2. part. du 3. Livre.

Pour les sensations moyennes, l'ame s'y trouve fort embarassée. Car d'un côté elle veut suivre les jugemens naturels des sens, & pour cela, elle éloigne de soi, autant qu'elle peut, ces sortes de sensations, pour les attribuër aux objets : mais de l'autre côté, elle ne peut qu'elle ne sente au dedans d'elle-même, qu'elles lui appartiennent ; principalement, quand ces sensations approchent de celles que j'ai nommées fortes & vives : de sorte que voici comme elle se conduit dans les jugemens qu'elle en fait. Si la sensation la touche assez fort, elle la juge dans son propre corps, aussi bien

que dans l'objet. Si elle ne la touche que trés-peu, elle ne la juge que dans l'objet. Et si cette sensation est exactement moyenne entre les fortes & les foibles, alors l'ame ne sçait plus qu'en croire, lorsqu'elle n'en juge que par les sens.

Par exemple, si on regarde une chandelle d'un peu loin, l'ame juge que la lumiére n'est que dans l'objet. Si on la met tout proche de ses yeux, l'ame juge qu'elle n'est pas seulement dans la chandelle, mais aussi dans ses yeux. Que si on la retire environ à un pied de soi, l'ame demeure quelque tems sans juger si cette lumiére n'est que dans l'objet. Mais elle ne s'avise jamais de penser comme elle devroit faire, que la lumiére n'est & ne peut être une propriété, ou une modification de la matiére, & qu'elle n'est qu'au dedans d'elle-même; parce qu'elle ne pense pas à se servir de sa raison pour découvrir la vérité de ce qui en est, mais seulement de ses sens, qui ne la découvrent jamais, & qui ne sont donnez que pour la conservation du corps.

Or la cause pour laquelle l'ame ne se sert pas de sa raison, c'est-à-dire, de sa pure intellection, quand elle considére un objet qui peut être apperçû par les sens: c'est que l'ame n'est point touchée par les choses qu'elle apperçoit par la pure intellection, & qu'au contraire elle l'est trés-vivement par les choses sensibles; car l'ame s'applique fort à ce qui la touche beaucoup, & elle néglige de s'appliquer aux choses qui ne la touchent pas. Ainsi elle conforme presque toûjours ses jugemens libres aux jugemens naturels de ses sens.

Pour juger donc sainement de la lumiére & des couleurs, aussi bien que de toutes les autres qualitez sensibles, on doit distinguer avec soin le sentiment de couleur, d'avec le mouvement du nerf optique, & reconnoître par la raison, que les mouvemens & les impulsions sont des propriétez des corps, & qu'ainsi ils se peuvent rencontrer dans les objets, & dans les organes de nos sens; mais que la lumiére, & les couleurs que l'on voit, sont des modifications de l'ame bien différentes des autres, & desquelles aussi l'on a des idées bien différentes.

Car

Car il est certain qu'un païsan par exemple, voit fort bien les couleurs, & qu'il les distingue de toutes les choses qui ne sont point de couleur. Il est de même certain qu'il n'apperçoit point de mouvement ni dans les objets colorez, ni dans le fond de ses yeux : Donc la couleur n'est point du mouvement. De même, un païsan sent fort bien la chaleur, il en a une connoissance assez claire pour la distinguer de toutes les choses qui ne sont point chaleur: Cependant, il ne pense pas seulement, que les fibres de sa main soient remuées. La chaleur qu'il sent, n'est donc point un mouvement, puisque les idées de chaleur & de mouvement sont différentes, & qu'il peut avoir l'une sans l'autre. Car il n'y a point d'autre raison pour dire, qu'un quarré n'est pas un rond, que parce que l'idée d'un quarré est différente de celle d'un rond, & que l'on peut penser à l'un sans penser à l'autre.

Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnoître qu'il n'est pas nécessaire; que la cause qui nous fait sentir telle ou telle chose, la contienne en soi. Car de même, qu'il ne faut pas qu'il y ait de la lumiére dans ma main, afin que j'en voye, quand je me frappe les yeux : il n'est pas aussi nécessaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu, afin que j'en sente quand je lui présente mes mains; ni que toutes les autres qualitez sensibles que je sens, soient dans les objets. Il suffit qu'ils causent quelque ébranlement dans les fibres de ma chair, afin que mon ame qui y est unie, soit modifiée par quelque sensation. Il n'y a point de rapport entre des mouvemens & des sentimens; il est vrai. Mais il n'y en a point aussi entre le corps & l'esprit: & puisque la nature ou la volonté du Créateur allie ces deux substances toutes opposées qu'elles sont par leur nature, il ne faut pas s'étonner si leurs modifications sont reciproques. Il est nécessaire que cela soit, afin qu'elles ne fassent ensemble qu'un tout.

Il faut bien remarquer, que nos sens nous étant donnez seulement pour la conservation de nôtre corps, il est trés-à-propos qu'ils nous portent à juger,

comme

CHAP. XII. comme nous faiſons des qualitez ſenſibles. Il nous eſt bien plus avantageux de ſentir la douleur & la chaleur, comme étant dans nôtre corps, que ſi nous jugions qu'elles ne fuſſent que dans les objets qui les cauſent; parce que la douleur & la chaleur étant capables de nuire à nos membres, il eſt à propos que nous ſoyons avertis, quand ils en ſont attaquez afin d'empêcher qu'ils n'en ſoient offenſez.

Mais il n'en eſt pas de même des couleurs; elles ne peuvent d'ordinaire bleſſer le fond de l'œil, où elles ſe raſſemblent, & il nous eſt inutile de ſçavoir qu'elles y ſont peintes. Ces couleurs ne nous ſont néceſſaires, que pour connoître plus diſtinctement les objets; & c'eſt pour cela que nos ſens nous portent à les attribüer ſeulement aux objets. Ainſi les jugemens, auſquels l'impreſſion de nos ſens nous portent, ſont trés-juſtes, ſi on les conſidére par rapport à la conſervation du corps: mais néanmoins ils ſont tout-à-fait bizarres, & trés-éloignez de la vérité, comme on a déja vû en partie, & comme on le verra encore mieux dans la ſuite.

CHAP. XIII.

CHAPITRE XIII.

I. *De la nature des ſenſations.* II. *Qu'on les connoît mieux qu'on ne croit.* III. *Objection & réponſe.* IV. *Pourquoi l'on s'imagine ne rien connoitre de ſes ſenſations.* V. *Qu'on ſe trompe de croire, que tous les hommes ont les mêmes ſenſations des mêmes objets.* VI. *Objection & réponſe.*

I. Définitiõ des ſenſations.

LA troiſiéme choſe qui ſe trouve dans châcune de nos ſenſations, ou ce que nous ſentons, par exemple, quand nous ſommes auprés du feu, eſt une *modification de nôtre ame par rapport à ce qui ſe paſſe dans le corps auquel elle eſt unie.* Cette modification eſt agréable, quand ce qui ſe paſſe dans le corps eſt propre pour aider la circulation du ſang & les autres fonctions de la

la vie ; on la nomme du terme équivoque de chaleur: & cette modification est pénible & toute différente de l'autre, quand ce qui se passe dans le corps est capable de l'incommoder & de le brûler, c'est-à-dire, quand les mouvemens qui sont dans le corps, sont capables d'en rompre quelques fibres, & elle s'appelle ordinairement douleur ou brûlure, & ainsi des autres sensations. Mais voici les pensées ordinaires que l'on a sur ce sujet. CHAP. XIII.

La premiére erreur est, que l'on s'imagine sans raison qu'on n'a aucune connoissance de ses sensations. Il se trouve tous les jours une infinité de gens, qui se mettent fort en peine de sçavoir ce que c'est que la douleur, le plaisir, & les autres sensations ; ils ne demeurent pas mêmes d'accord qu'elles ne sont que dans l'ame, & qu'elles n'en sont que des modifications. Il est vrai, que ces sortes de gens sont admirables de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'est pas possible à un homme d'ignorer entiérement, ce que c'est que la douleur, quand il la sent.

II. On connoît mieux ses propres sensations qu'on ne croit.

Une personne par exemple, qui se brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumiére, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, & d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent ; il la distingue trés bien de l'admiration, du desir, de l'amour ; il la distingue d'un quarré, d'un cercle, d'un mouvement: enfin il la reconnoît fort différente de toutes les choses, qui ne sont point cette douleur qu'il sent. Or s'il n'avoit aucune connoissance de la douleur, je voudrois bien sçavoir comment il pourroit connoître avec évidence & certitude, que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses.

Nous connoissons donc en quelque maniére ce que nous sentons immédiatement, quand nous voyons des couleurs, ou que nous avons quelqu'autre sentiment: & mêmes il est trés certain, que si nous ne le connoissions pas, nous ne connoîtrions aucun objet sensible : car il est évident que nous ne pourrions pas distin-

CHAP. XIII. distinguer par exemple l'eau d'avec le vin, si nous ne sçavions que les sensations que nous avons de l'un, sont différentes de celles que nous avons de l'autre, & ainsi de toutes les choses que nous connoissons par les sens.

III. Objection & réponse. Il est vrai que si on me presse, & qu'on me demande, que j'explique donc ce que c'est que la douleur, le plaisir, la couleur, &c. je ne le pourrai pas faire comme il faut par des paroles; mais il ne s'ensuit pas de là, que si je voi de la couleur, ou que je me brûle, je ne connoisse du moins en quelque maniére ce que je sens actuellement.

Or la raison pour laquelle toutes les sensations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres choses, c'est qu'il dépend de la volonté des hommes d'attacher les idées des choses à tels noms qu'il leur plaît. Ils peuvent appeller le Ciel, *Ouranos*, *Schamajim*, &c. comme les Grecs & les Hebreux: mais ces mêmes hommes n'attachent pas comme il leur plaît, leurs sensations à des paroles, ni mêmes à aucune autre chose. Ils ne voyent point de couleurs, quoi qu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de saveurs, s'il n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue, & de leur cerveau. En un mot, toutes les sensations ne dépendent point de la volonté des hommes: & il n'y a que celui qui les a faits, qui les conserve dans cette mutuelle correspondance des modifications de leur ame avec celles de leur corps. De sorte que si un homme veut, que je lui représente de la chaleur, ou de la couleur, je ne puis me servir de paroles pour cela: mais il faut que j'imprime dans les organes de ses sens les mouvemens ausquels la nature a attaché ces sensations: il faut que je l'approche du feu, & que je lui fasse voir des tableaux.

C'est pour cela qu'il est impossible de donner aux aveugles la moindre connoissance de ce que l'on entend par rouge, verd, jaune, &c. Car puisqu'on ne peut le faire entendre, quand celui qui écoute n'a pas

les mêmes idées que celui qui parle ; il est manifeste, que les couleurs n'étant point attachées au son des paroles, ou au mouvement du nerf des oreilles, mais à celui du nerf Optique, on ne peut pas les représenter aux aveugles, puisque leur nerf Optique ne peut être ébranlé par les objets colorez.

CHAP. XIII.

IV. D'où viēt qu'on s'imagine ne pas cōnoître ses propres sensations.

Nous avons donc quelque connoissance de nos sensations. Voyons maintenant d'où vient que nous cherchons encore à les connoître, & que nous croyons n'en avoir aucune connoissance. En voici sans doute la raison.

L'ame depuis le péché est devenuë comme corporelle par inclination. Son amour pour les choses sensibles diminuë sans cesse l'union, ou le rapport qu'elle a avec les choses intelligibles. Ce n'est qu'avec dégoût qu'elle conçoit les choses qui ne se font point sentir, & elle se lasse incontinent de les considérer. Elle fait tous ses efforts pour produire dans son cerveau quelques images qui les représentent, & elle s'est si fort accoûtumée dés l'enfance à cette sorte de conception, qu'elle croit mêmes ne point connoître ce qu'elle ne peut imaginer. Cependant il se trouve plusieurs choses qui n'étant point corporelles, ne peuvent être représensentées à l'esprit par des images corporelles, comme nôtre ame avec toutes ses modifications. Lors donc que nôtre ame veut se représenter sa nature, & ses propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle. Elle se cherche dans tous les étres corporels : elle se prend tantôt pour l'un, & tantôt pour l'autre, tantôt pour de l'air, tantôt pour du feu, ou pour l'harmonie des parties de son corps ; & se voulant ainsi trouver parmi les corps, & imaginer ses propres modifications qui sont ses sensations, comme les modifications des corps, il ne faut pas s'étonner si elle s'égare, & si elle se méconnoît entiérement elle même.

Ce qui la porte encore beaucoup à vouloir imaginer ses sensations, c'est qu'elle juge qu'elles sont dans les objets, & qu'elles en sont mêmes des modifications,& par

monde. J'ai mêmes des raisons assez fortes pour assûrer qu'ils sont véritablement dans l'erreur.

Pour reconnoître la vérité de ce que j'avance, il faut se souvenir de ce que j'ai déja prouvé, sçavoir qu'il y a grande différence entre les sensations, & les causes des sensations. Car on peut juger delà qu'absolument parlant il se peut faire, que des mouvemens semblables des fibres intérieures du nerf Optique ne fassent pas avoir à différentes personnes les mêmes sensations, c'est-à dire, voir les mêmes couleurs; & qu'il peut arriver qu'un mouvement qui causera, dans une personne la sensation de verd ou de gris dans un autre, ou mêmes une nouvelle sensation que personne n'aura jamais eûë.

Il est constant que cela peut être, & qu'on n'a point de raison qui nous démontre le contraire: cependant on tombe d'accord, qu'il n'est pas vrai-semblable que cela soit ainsi. Il est bien plus raisonnable de croire, que Dieu agit toûjours de la même maniére, dans l'union qu'il a mise entre nos ames & nos corps; & qu'il a attaché les mêmes idées, & les mêmes sensations aux mouvemens semblables des fibres intérieures du cerveau de différentes personnes.

Qu'il soit donc vrai, que les mêmes mouvemens des fibres qui aboutissent dans le milieu du cerveau, soient accompagnez des mêmes sensations dans tous les hommes: s'il arrive que les mêmes objets ne produisent pas les mêmes mouvemens dans leur cerveau, ils n'exciteront pas par conséquent les mêmes sensations dans leur ame. Or il me paroît indubitable, que les organes des sens de tous les hommes n'étant pas disposez de la même maniére, ils ne peuvent pas recevoir les mêmes impressions des mêmes objets.

Les coups de point par exemple, que les portefaix se donnent pour se flatter, seroient capables d'estropier bien des gens. Le même coup produit des mouvemens bien différens, & excite par conséquent des sensations bien différentes, dans un homme d'une constitution robuste, & dans un enfant, ou une

femme

CHAP. XIII. femme de foible complexion. Ainsi n'y ayant pas deux personnes au monde, de qui on puisse assûrer qu'ils ayent les organes des sens dans une parfaite conformité; on ne peut pas assûrer, qu'il y ait deux hommes dans le monde, qui ayent tout-à fait les mêmes sentimens des mêmes objets.

C'est là l'origine de cette étrange variété qui se rencontre dans les inclinations des hommes. Il y en a qui aiment extrémement la musique; d'autres qui y sont insensibles; & mêmes entre ceux qui s'y plaisent, les uns aiment un genre de musique, les autres un autre, selon la diversité presque infinie qui se trouve dans les fibres du nerf de l'ouïe, dans le sang & dans les esprits. Combien par exemple y a-t-il de différence entre la musique de France, celle d'Italie, celle des Chinois, & les autres? & par conséquent le goût que les différens peuples ont des différens genres de musique. Il arrive mêmes qu'en différens tems on reçoit des impressions fort différentes par les mêmes concerts: car si l'on a l'imagination échauffée par une grande abondance d'esprits agitez, on se plaît beaucoup plus à entendre une musique hardie, & où il entre beaucoup de dissonances, que dans une musique plus douce, & plus selon les régles & l'exactitude mathématique. L'expérience le prouve, & il n'est pas fort difficile d'en donner la raison.

Il en est de même des odeurs. Celui qui aime la fleur d'orange, ne pourra peut-être souffrir la rose, & d'autres au contraire.

Pour les saveurs, il y a autant de diversité que dans les autres sensations. Les sausses doivent être toutes différentes pour plaire également à différentes personnes, ou pour plaire également à une même personne en différens tems. L'un aime le doux; l'autre aime l'aigre. L'un trouve le vin agréable, & l'autre en a de l'horreur; & la même personne qui le trouve agréable quand elle se porte bien, le trouve amer quand elle a la fiévre, & ainsi des autres sens. Cependant tous les hommes aiment le plaisir: ils aiment

tous

tous les ſenſations agréables : ils ont tous en cela la même inclination. Ils ne reçoivent donc pas les mêmes ſenſations des mêmes objets, puiſqu'ils ne les aiment pas également.

Ainſi, ce qui fait dire à un homme qu'il aime le doux, c'eſt que la ſenſation qu'il en a eſt agréable : & ce qui fait qu'un autre dit qu'il n'aime pas le doux, c'eſt que ſelon la vérité, il n'a pas la même ſenſation que celui qui l'aime. Et alors quand il dit qu'il n'aime pas le doux, cela ne veut pas dire qu'il n'aime pas à avoir la même ſenſation que l'autre, mais ſeulement qu'il ne l'a pas. De ſorte que l'on parle improprement, quand on dit qu'on n'aime pas le doux, on devroit dire qu'on n'aime pas le ſucre, le miel, &c. que tous les autres trouvent doux & agréables ; & qu'on ne trouve pas de même goût que les autres, parce qu'on a les fibres de la langue autrement diſpoſées.

Voici un exemple plus ſenſible : ſuppoſé que de vingt perſonnes, il y ait quelqu'un qui ait froid aux mains, & qui ne ſçache pas les noms dont on ſe ſert en France pour expliquer les ſenſations de froideur & de chaleur ; & que tous les autres au contraire ayent les mains extrémement chaudes. Si en hyver on leur apportoit à tous de l'eau un peu froide pour ſe laver, ceux qui auroient les mains fort chaudés, ſe lavant d'abord les uns aprés les autres pourroient bien dire: Voilà de l'eau bien froide, je n'aime point cela Mais quand ce dernier qui a les mains extrêmement froides viendroit à la fin pour ſe laver, il diroit au contraire: Je ne ſçai pas pourquoi vous n'aimez pas l'eau froide, pour moi je prens plaiſir de ſentir le froid, & de me laver.

Il eſt bien clair dans cet exemple, que quand ce dernier diroit: j'aime le froid, cela ne ſignifieroit autre choſe, ſinon qu'il aime la chaleur, & qu'il la ſent, où les autres ſentent le contraire.

Ainſi quand un homme dit : J'aime ce qui eſt amer, & je ne puis ſouffrir les douceurs ; cela ne ſignifie autre choſe, ſinon qu'il n'a pas les mémes ſenſations que ceux

ceux qui disent qu'ils aiment les douceurs, & qu'ils ont de l'aversion pour tout ce qui est amer.

Il est donc certain, qu'une sensation qui est agréable à une personne, l'est aussi à tous ceux qui la sentent; mais que les mêmes objets ne la font pas sentir à tout le monde, à cause de la différente disposition des organes des sens: ce qu'il est de la derniére conséquence de remarquer pour la Physique & pour la Morale.

On peut seulement ici faire une objection fort facile à résoudre, sçavoir qu'il arrive quelquefois que des personnes, qui aiment extrêmement de certaines viandes, viennent enfin à en avoir horreur: ou parce qu'en la mangeant ils y ont trouvé quelque saleté mêlée, qui les a surpris; ou parce qu'ils ont été fort malades à cause qu'ils en avoient pris avec excez, ou enfin pour d'autres raisons. Ces sortes de personnes dira-t-on, n'aiment plus les mêmes sensations qu'ils aimoient autre-fois; car ils les ont encore quand ils mangent les mêmes viandes, & cependant elles ne leur sont plus agréables.

Pour répondre à cette objection, il faut prendre garde que quand ces personnes goûtent des viandes dont ils ont tant d'horreur & de dégoût, ils ont deux sensations bien différentes en même tems. Ils ont celle de la viande qu'ils mangent, l'objection le suppose: & ils ont encore une autre sensation de dégoût qui vient par exemple de ce qu'ils imaginent fortement la saleté, qu'ils ont vüë, mélée avec ce qu'ils mangent. La raison de ceci est, que lorsque deux mouvemens se sont faits dans le cerveau en même tems, l'un ne s'excite plus sans l'autre, si ce n'est aprés un tems considérable. Ainsi, parce que la sensation agréable ne vient jamais sans cette autre dégoûtante, & que nous confondons les choses qui se font en même-tems; nous nous imaginons, que cette sensation qui étoit autrefois agréable ne l'est plus. Cependant si elle est toûjours la même, il est nécessaire qu'elle soit toûjours agréable. De sorte que, si l'on s'imagine qu'elle n'est pas agréable, c'est parce qu'elle est jointe

& confonduë avec une autre, qui cause plus de dégoût que celle-ci n'a d'agrément. CHAP. XIII.

Il y a plus de difficulté à prouver que les couleurs & quelques autres sensations, que j'ai appellées foibles & languissantes, ne sont pas les mêmes dans tous les hommes, parce que toutes ces sensations touchent si peu l'ame, qu'on ne peut pas distinguer, comme dans les saveurs ou d'autres sensations plus fortes & plus vives, que l'une est plus agréable que l'autre, & reconnoître ainsi par la variété du plaisir ou du dégoût qui se trouveroit dans différentes personnes, la diversité de leurs sensations. Toutefois la raison, qui montre que les autres sensations ne sont pas semblables en différentes personnes, montre aussi qu'il doit y avoir de la variété dans les sensations que l'on a des couleurs. En effet, on ne peut pas douter qu'il n'y ait beaucoup de diversité dans les organes de la vûë de différentes personnes, aussi bien que dans ceux de l'ouïe ou du goût: Car il n'y a aucune raison de supposer une parfaite ressemblance dans la disposition du nerf optique de tous les hommes, puisqu'il y a une variété infinie dans toutes les choses de la Nature, & principalement dans celles qui sont matérielles. Il y a donc grande apparence, que tous les hommes ne voient pas les mêmes couleurs dans les mêmes objets.

Cependant, je croi qu'il n'arrive jamais ou presque jamais, que des personnes voient le blanc & le noir d'une autre couleur que nous, quoi qu'ils ne le voient pas également blanc ou noir. Mais pour les couleurs moyennes, comme le rouge, le jaune & le bleu, & principalement celles qui sont composées de ces trois-ci, je croi qu'il y a trés-peu de personnes qui en ayent tout-à-fait la même sensation. Car il se trouve quelquefois des personnes, qui voyent certains corps d'une couleur jaune, par exemple, lorsqu'ils les regardent d'un œil & d'une couleur verte ou bleuë, lorsqu'ils les regardent de l'autre. Cependant, si l'on supposoit que ces personnes fussent nées borgnes, ou avec deux yeux disposez à voir bleu ce qu'on appelle vert, ils croiroient voir

CHAP. XIII. voir les objets de la même couleur que nous les voyons, parce qu'ils auroient toûjours entendu nommer vert ou bleu ce qu'ils verroient jaune ou rouge.

On pourroit encore prouver que tous les hommes ne voient pas les mêmes objets de même couleur, à cause que selon les remarques de quelques-uns, les mêmes couleurs ne plaisent pas également à toutes sortes de personnes; puisque si ces sensations étoient les mêmes, elles seroient également agréables à tous les hommes. Mais parce qu'on peut faire contre cette preuve des objections trés-fortes, appuyées sur la réponse que j'ai donnée à l'objection précédente, on ne la croit pas assez solide pour la proposer.

En effet il est assez rare qu'on se plaise beaucoup plus à une couleur qu'à une autre, de même qu'on prend beaucoup plus de plaisir à une saveur qu'à une autre. La raison en est, que les sentimens des couleurs ne nous sont pas donnez pour juger, si les corps sont propres à nôtre nourriture, ou s'ils n'y sont pas propres. Cela se marque par le plaisir & la douleur, qui sont les caractéres naturels du bien & du mal. Les objets en tant que colorez ne sont ni bons ni mauvais à manger. Si les objets nous paroissoient agréables ou desagréables en tant que colorez, leur vûë seroit toûjours suivie du cours des esprits qui excite & qui accompagne les passions, puisqu'on ne peut toucher l'ame sans l'émouvoir. Nous haïrions souvent de bonnes choses, & nous en aimerions de mauvaises, de sorte que nous ne conserverions pas long-tems nôtre vie. Enfin les sentimens de couleur ne nous sont donnez, que pour distinguer les corps les uns des autres; & c'est ce qui se fait aussi bien, soit qu'on voye l'herbe verte ou que l'on la voye rouge; pourvû que la personne qui la voit verte ou rouge, la voye toûjours de la même maniére.

Mais c'est assez parler de ces sensations; parlons maintenant des jugemens naturels, & des jugemens libres qui les accompagnent. C'est la quatriéme chose que nous confondons avec les trois autres dont nous venons de traiter.

CHA,

CHAPITRE XIV.

I. *Des faux jugemens qui accompagnent nos sensations, & que nous confondons avec elles.* II. *Raisons de ces faux jugemens.* III. *Que l'erreur ne se trouve point dans nos sensations, mais seulement dans ces jugemens.*

I. Des faux jugemens qui accompagnent nos sensations, & que nous confondons avec elles

ON prévoit bien d'abord, qu'il se trouvera fort peu de personnes qui ne soient choquées de cette proposition générale que l'on avance : sçavoir, que nous n'avons aucune sensation des objets de dehors, qui ne renferme un ou plusieurs jugemens. On sçait bien que la plûpart ne croyent pas mêmes, qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos sensations. De sorte que ces personnes surprises de la nouveauté de cette proposition, diront sans doute en eux-mêmes : mais comment cela se peut-il faire ? Je ne juge pas que cette muraille soit blanche, je voi bien qu'elle l'est : Je ne juge point que la douleur soit dans ma main, je l'y sens trés-certainement : & qui peut douter de choses si certaines, s'il ne sent les objets autrement que je ne fais ? Enfin leurs inclinations pour les préjugez de l'enfance les porteront bien plus avant ; & s'ils ne passent aux injures & au mépris de ceux qu'ils croiront persuadez des sentimens contraires aux leurs, ils mériteront sans doute d'étre mis au nombre des personnes modérées.

Mais il ne faut pas nous arrêter à prophetiser les mauvais succez de nos pensées : il est plus à propos de tâcher de les produire avec des preuves si fortes, & de les mettre dans un si grand jour, qu'on ne puisse les attaquer les yeux ouverts, ni les regarder avec attention sans s'y soumettre. On doit prouver, que nous n'avons aucune sensation des objets de dehors, qui ne renferme quelque faux jugement, en voici la preuve.

Il est ce me semble indubitable, que nos ames ne

CHAP. XIV.

rempliſſent pas des eſpaces auſſi vaſtes que ceux qui ſont entre nous & les étoiles fixes, quand mêmes on accorderoit qu'elles fuſſent étenduës : ainſi il n'eſt pas raiſonnable de croire que nos ames ſoient dans les Cieux, quand elles y voyent des étoiles. Il n'eſt pas mêmes croyable, qu'elles ſortent à mille pas de leur corps pour voir des maiſons à cette diſtance. Il eſt donc néceſſaire, que nôtre ame voye les maiſons & les étoiles où elles ne ſont pas, puiſqu'elle ne ſort point du corps, où elle eſt, & qu'elle ne laiſſe pas de les voir hors de lui. Or comme les étoiles qui ſont immédiatement unies à l'ame, leſquelles ſont les ſeules que l'ame puiſſe voir, ne ſont pas dans les Cieux, il s'enſuit que tous les hommes qui voyent les étoiles dans les Cieux, & qui jugent enſuite volontairement qu'elles y ſont, font deux faux jugemens, dont l'un eſt naturel, & l'autre libre. L'un eſt un jugement des ſens ou une ſenſation compoſée, ſelon laquelle on ne doit pas juger. L'autre eſt un jugement libre de la volonté que l'on peut s'empêcher de faire, & par conſéquent, que l'on ne doit pas faire, ſi l'on veut éviter l'erreur.

II. Raiſon de ces faux jugemens

Mais voici pourquoi l'on croit que ces mêmes étoiles que l'on voit immédiatement, ſont hors de l'ame & dans les Cieux. C'eſt qu'il n'eſt pas en la puiſſance de l'ame de les voir quand il lui plaît ; car elle ne peut les appercevoir, que lorſqu'il arrive dans ſon cerveau des mouvemens auſquels les idées de ces objets ſont jointes par la nature. Or, parce que l'ame n'apperçoit point les mouvemens de ſes organes, mais ſeulement ſes propres ſenſations, & qu'elle ſçait que ces mêmes ſenſations ne ſont point produites en elle par elle même ; elle eſt portée à juger qu'elles ſont au dehors, & dans la cauſe qui les lui repréſente : & elle a fait tant de fois ces ſortes de jugemens, dans le même tems qu'elle apperçoit les objets, qu'elle ne peut preſque plus s'empêcher de les faire.

Il ſeroit néceſſaire pour expliquer à fond ce que je viens de dire, de montrer l'utilité de ce nombre infini de petits êtres, qu'on nomme des eſpéces & des idées, qui

qui ſont comme rien & qui repréſentent toutes choſes ; que nous créons & que nous détruiſons quand il nous plaît, & que nôtre ignorance nous a fait imaginer pour rendre raiſon des choſes que nous n'entendons point. Il faudroit faire voir la ſolidité du ſentiment de ceux qui croyent que Dieu eſt le vrai pére de la lumiére, qui éclaire ſeul tous les hommes, ſans lequels les véritez les plus ſimples ne ſeroient point intelligibles, & le Soleil tout éclatant qu'il eſt, ne ſeroit pas même viſible : qui ne reconnoiſſent point d'autre nature que la volonté du Créateur ; & qui ſur ces penſées, ont reconnu que les idées qui nous repréſentent les créatures, ne ſont que des perfections de Dieu, qui répondent à ces mêmes créatures, & qui les repréſentent.

Il faudroit enfin traitter en quoi conſiſte ce que nous appellons idées, & enſuite il ſeroit facile de parler plus nettement des choſes que je viens de dire, mais cela nous meneroit trop loin. On n'expliquera ces choſes que dans le troiſiéme livre ; l'ordre le demande ainſi. Il ſuffit preſentement que j'apporte un exemple trés-ſenſible & inconteſtable, où il ſe trouve pluſieurs jugemens confondus avec une même ſenſation.

Je croi qu'il n'y a perſonne au monde qui regardant la Lune ne la voye environ à mille pas loin de ſoi, & qui ne la trouve plus grande lorſqu'elle ſe léve ou qu'elle ſe couche que lors qu'elle eſt fort élevée ſur l'horiſon ; & peut-être mêmes qui ne croye voir ſeulement qu'elle eſt plus grande, ſans penſer qu'il ſe trouve aucun jugement dans ſa ſenſation. Cependant il eſt indubitable, que s'il n'y avoit point quelque eſpece de jugement renfermé dans ſa ſenſation, il ne verroit point la Lune dans ſon éloignement où elle paroît ; & outre cela il la verroit plus petite lorſqu'elle ſe léve, que lors qu'elle eſt fort élevée ſur l'horiſon ; puiſque nous ne la voyons grande quand elle ſe léve, qu'à cauſe que nous la jugeons plus éloignée, par un jugement naturel, dont j'ai parlé dans le ſixiéme Chapitre.

CHAP. XIV.

Mais, outre nos jugemens naturels que l'on peut regarder comme des sensations composées, il se rencontre dans presque toutes nos sensations un jugement libre. Car non seulement les hommes jugent par un jugement naturel, que la douleur par exemple est dans leur main, ils le jugent aussi par un jugement libre; non seulement ils l'y sentent, mais ils l'y croyent: & ils ont pris une si forte habitude de former de tels jugemens, qu'ils ont beaucoup de peine à s'en empêcher. Cependant ces jugemens sont trés faux en eux-mêmes, quoique fort utiles à la conservation de la vie. Car nos sens ne nous instruisent que pour nôtre corps, & tous les jugemens libres qui sont conformes aux jugemens des sens sont trés éloignez de la vérité.

Mais, afin de ne laisser pas toutes ces choses sans donner quelque moyen d'en découvrir les raisons, il faut reconnoître qu'il y a deux sortes d'êtres: des êtres que nôtre ame voit immédiatement, & d'autres qu'elle ne connoît que par le moyen des premiers. Par exemple, lors que j'apperçois le Soleil qui se léve, j'apperçois premiérement celui que je vois immédiatement: & parce que je n'apperçois ce premier, qu'à cause qu'il y a quelque chose hors de moi, qui produit certains mouvemens dans mes yeux & dans mon cerveau, je juge que ce premier Soleil qui est dans mon ame, est au dehors & qu'il existe.

Il peut toutefois arriver, que nous voyïons ce premier Soleil qui est uni intimement à nôtre ame, sans que l'autre soit sur l'horison, & mêmes sans qu'il existe du tout. De même nous pouvons voir ce premier Soleil plus grand, lorsque l'autre se léve, que quand il est fort élevé sur l'horison: & quoi qu'il soit vrai, que ce premier Soleil que nous voyons immédiatement, soit plus grand quand l'autre se léve, il ne s'ensuit pas que cet autre soit plus grand Car ce n'est pas proprement celui qui se léve que nous voyons, puisqu'il est éloigné de plusieurs millions de lieuës; mais c'est ce premier, qui est véritablement plus grand, & tel que nous le voyons: parce que toutes

les

les choſes, que nous voyons immédiatement, ſont toûjours telles que nous les voyons : & nous ne nous trompons, que parce que nous jugeons, que ce que nous voyons immédiatement, ſe trouve dans les objets extérieurs qui ſont cauſe de ce que nous voyons. CHAP. XIV.

De même quand nous voyons de la lumiére en voyant ce premier Soleil qui eſt immédiatement uni à nôtre eſprit, nous ne nous trompons pas de croire que nous en voyons ; il n'eſt pas poſſible d'en douter. Mais nôtre erreur eſt que nous voulons ſans aucune raiſon, & même contre toute raiſon, que cette lumiére que nous voyons immédiatement, exiſte dans le Soleil qui eſt hors de nous. C'eſt la même choſe des autres objets de nos ſens.

III. L'erreur ne ſe rencontre pas dans nos ſenſations, mais ſeulement dans nos jugemens

Si l'on prend garde à ce que nous avons dit dés le commencement, & dans la ſuite de cet Ouvrage : il ſera facile de voir, que de toutes les choſes qui ſe trouvent dans chaque ſenſation, l'erreur ne ſe rencontre que dans les jugemens que nous faiſons, & que nos ſenſations ſont dans les objets.

Premiérement, ce n'eſt pas une erreur d'ignorer que l'action des objets conſiſte dans le mouvement de quelques-unes de leurs parties, & que ce mouvement ſe communique aux organes de nos ſens : qui ſont les deux premiéres choſes qui ſe trouvent dans chaque ſenſation. Car il y a bien de la différence entre ignorer une choſe, & être dans une erreur à l'égard de cette choſe.

Secondement, nous ne nous trompons point dans la troiſiéme, qui eſt proprement la ſenſation. Lorſque nous ſentons de la chaleur, lorſque nous voyons de la lumiére, des couleurs, ou d'autres objets, il eſt vrai que nous les voyons, quand mêmes nous ſerions phrénetiques. Car il n'y a rien de plus vrai que tous les viſionnaires voyent ce qu'ils voyent ; & leur erreur ne conſiſte que dans les jugemens qu'ils font, que ce qu'ils voyent, exiſte véritablement au dehors, à cauſe qu'ils le voyent au dehors.

CHAP. XIV. C'eſt ce jugement qui renferme un conſentement de nôtre liberté, & par conſéquent qui eſt ſujet à l'erreur. Et nous devons toûjours nous empêcher de le faire, ſelon la régle que nous avons miſe au commencement de ce livre : Que nous ne devons jamais juger de quoi que ce ſoit, lorſque nous pouvons nous en empêcher, & que l'évidence & la certitude ne nous y contraignent pas, comme il arrive ici. Car quoi que nous nous ſentions extrémement portez par une habitude trés-forte, à juger que nos ſenſations ſont dans les objets; comme que la chaleur eſt dans le feu, & les couleurs dans les tableaux : cependant nous ne voyons point de raiſon certaine & évidente qui nous preſſe & qui nous oblige à le croire ; & ainſi nous nous ſoumettons volontairement à l'erreur, par le mauvais uſage que nous faiſons de nôtre liberté, quand nous formons librement de tels jugemens.

CHAP. XV.

CHAPITRE XV.

Explication des erreurs particuliéres de la vûë, pour ſervir d'exemple des erreurs générales de nos ſens.

NOus avons donné, ce me ſemble, aſſez d'ouverture, pour reconnoître les erreurs de nos ſens à l'égard des qualitez ſenſibles en général, deſquelles on a parlé à l'occaſion de la lumiére & des couleurs, que l'ordre demandoit qu'on expliquât. Il ſemble qu'on devroit maintenant deſcendre un peu dans le particulier; & examiner en détail les erreurs, où chacun de nos ſens nous porte : mais on ne s'arrêtera pas à ces choſes, parce qu'aprés ce que l'on a déja dit, un peu d'attention ſuppléera facilement à des diſcours ennuïeux, que l'on ſeroit obligé de faire. On va ſeulement rapporter les erreurs générales, ou nôtre vûë nous fait tomber touchant la lumiére & les couleurs, & l'on croit que cet exemple ſuffira pour faire connoître les erreurs de tous les autres ſens.

Lorſque

CHAP. XV.

Lorsque nous avons regardé quelques momens le Soleil, voici ce qui se passe dans nos yeux, & dans nôtre ame, & les erreurs dans lesquelles nous tombons.

Ceux qui sçavent les premiers élémens de la Dioptrique, & quelque chose de la structure admirable des yeux, n'ignorent pas que les rayons du Soleil souffrent refraction dans le *crystalin*, & dans les autres humeurs, & qu'ils se rassemblent ensuite sur *la rétine* ou nerf optique, qui tapisse tout le fond de l'œil; de la même maniére que les rayons du Soleil, qui traversent une *loupe* ou verre convexe, se rassemblent au *foyer* ou point brûlant de ce verre à deux, trois, où quatre poûces de lui à proportion de sa convéxité. Or l'expérience apprend que si on met au foyer de cette loupe quelque petit morceau de papier noir, les rayons du Soleil font une si grande impression sur cette étoffe ou sur ce papier, & ils en agitent les petites parties avec tant de violence qu'ils les rompent & les séparent les unes d'avec les autres; en un mot qu'ils les brûlent, ou les réduisent en fumée & en cendres.

Le papier noir brûle facilement, mais il faut une *loupe* plus grande ou plus convexe pour brûler du papier blanc.

Ainsi l'on doit conclure de cette expérience, que si le nerf optique étoit noir, & que si la prunelle, ou le trou de *l'uvée*, par laquelle la lumiére entre dans les yeux s'élargissoit pour laisser librement passer les rayons du Soleil, au lieu qu'elle s'étrecit pour les empêcher, il arriveroit la même chose à nôtre rétine, qu'à cette étoffe ou à ce papier noir, & les fibres seroient si fort agitées, qu'elles seroient bien-tôt rompuës & brûlées. C'est pour cette raison, que la plûpart des hommes sentent une grande douleur, s'ils regardent pour un moment le Soleil ; parce qu'ils ne peuvent si bien fermer le trou de la prunelle, qu'il n'y passe toûjours assez de rayons pour agiter les filets du nerf optique avec beaucoup de violence, & avec quelque sujet de craindre qu'ils ne se rompent.

L'ame n'a aucune connoissance de tout ce que nous venons de dire ; & quand elle regarde le Soleil, elle n'apperçoit ni son nerf optique, ni qu'il y ait du mouvement dans ce nerf; mais cela n'est pas une erreur, ce

n'eſt qu'une ſimple ignorance. La premiére erreur où elle tombe, eſt qu'elle juge que la douleur qu'elle ſent eſt dans ſon œil.

Si incontinent aprés qu'on a regardé le Soleil, on entre dans un lieu fort obſcur les yeux ouverts, cet ébranlement des fibres du nerf optique cauſé par les rayons du Soleil diminuë, & ſe change peu à peu; c'eſt-là tout le changement que l'on peut concevoir dans les yeux. Cependant ce n'eſt pas ce que l'ame y apperçoit, mais ſeulement une lumiére blanche & jaune: & la ſeconde erreur eſt qu'elle juge, que la lumiére qu'elle voit, eſt dans ſes yeux, ou ſur une muraille proche de nous.

Enfin l'agitation des fibres de la *rétine* diminuë toûjours, & ceſſe peu-à-peu; car lors qu'un corps a été ébranlé, on n'y doit rien concevoir autre choſe qu'une diminution de ſon mouvement: mais ce n'eſt point encore ce que l'ame ſent dans ſes yeux. Elle voit que la couleur blanche devient orangée, puis ſe change en rouge, & enfin en bleuë. Et la troiſiéme erreur où nous tombons, eſt que nous jugeons qu'il y a dans nôtre œil, ou ſur une muraille proche de nous, des changemens qui différent bien davantage que du plus ou du moins; à cauſe que les couleurs bleuë, orangée & rouge que nous voyons, différent entr'elles bien autrement que du plus & du moins.

Voilà quelques erreurs, où nous tombons touchant la lumiére & les couleurs: & ces erreurs nous font encore tomber en beaucoup d'autres, comme nous l'allons expliquer dans les Chapitres ſuivans.

CHAPI-

CHAPITRE XVI.

CHAP. XVI.

I. *Que les erreurs de nos sens nous servent de principes généraux & fort feconds pour tirer de fausses conclusions, lesquelles servent de principes à leur tour.* II. *Origine des différences essentielles.* III. *Des formes substantielles.* IV. *De quelques autres erreurs de la Philosophie de l'Ecole.*

ON a ce me semble expliqué suffisamment, pour des personnes qui ne sont point préocupées, & qui sont capables de quelque attention d'esprit, en quoi consistent nos sensations, & les erreurs générales qui s'y trouvent. Il est maintenant à propos de montrer, qu'on s'est servi de ces erreurs générales, comme de principes incontestables, pour expliquer toutes choses; qu'on en a tiré une infinité de fausses conséquences, qui ont aussi à leur tour servi de principe pour tirer d'autres conséquences; & qu'ainsi on a composé peu à-peu ces sciences imaginaires sans corps & sans réalité, aprés lesquelles on court aveuglement; mais qui semblables à des phantômes, ne laissent autre chose à ceux qui les embrassent, que la confusion & la honte de s'être laissé séduire, ou ce caractére de folie qui fait qu'on prend plaisir à se repaître d'illusions & de chiméres. C'est ce qu'il faut montrer en particulier par des exemples.

I. Les erreurs de nos sens nous servent de principes généraux pour tirer de fausses conclusions, qui servent de principe à leur tour.

On a déja dit, que nous avions coûtume d'attribuër aux objets nos propres sensations, & que nous jugions que les couleurs, les odeurs, les saveurs & les autres qualitez sensibles se trouvoient dans les corps que nous appellons colorez, & ainsi des autres. On a reconnu que c'est une erreur. Il faut présentement montrer que nous nous servons de cette erreur comme d'un principe pour tirer de fausses conséquences; & qu'ensuite nous regardons ces derniéres conséquences comme d'autres principes, sur lesquels nous continuons d'appuïer nos raisonnemens. En un mot,

CHAP. XVI.

il faut exposer ici les démarches que fait l'esprit humain dans la recherche de quelques véritez particuliéres, lorsque ce faux principe, *que nos sensations sont dans les objets*, lui paroit incontestable.

Mais afin de rendre ceci plus sensible, prenons quelque corps en particulier, dont on rechercheroit la nature : & voyons ce que feroit un homme, qui voudroit par exemple, connoître ce que c'est que du miel & du sel. La premiére chose que feroit cet homme, seroit d'en examiner la couleur, l'odeur, la saveur & les autres qualitez sensibles ; quelles sont celles du miel, & celles du sel ; en quoi elles conviennent, en quoi elles différent, & le rapport qu'elles peuvent encore avoir avec celles des autres corps. Cela fait, voici à-peu-prés la maniére dont il raisonneroit, supposé qu'il crût comme un principe incontestable que les sensations fussent dans les objets des sens.

II. L'origine des différences qu'on attribue aux objets; que ces différences sont dans l'ame.

Toutes les choses que je sens en goûtant, en voyant, & en maniant ce miel & ce sel, sont dans ce miel & dans ce sel. Or il est indubitable que ce que je sens dans le miel différe essentiellement de ce que je sens dans le sel. La blancheur du sel différe sans doute bien davantage que du plus & du moins de la couleur du miel ; & la douceur du miel, de la saveur piquante du sel : & par conséquent, il faut qu'il y ait une différence essentielle entre le miel & le sel, puisque tout ce que je sens dans l'un & dans l'autre ne différe pas seulement du plus & du moins, mais qu'il différe essentiellement.

Voilà la premiére démarche, que cette personne feroit. Car sans doute, il ne peut juger que le miel & le sel différent essentiellement, que parce qu'il trouve que les apparences de l'un différent essentiellement de celles de l'autre ; c'est-à-dire, que les sensations qu'il a du miel, différent essentiellement de celles qu'il a du sel, puisqu'il n'en juge que par l'impression qu'ils font sur les sens. Il regarde donc ensuite sa conclusion, comme un nouveau principe, duquel il tire d'autres conclusions en cette sorte.

Puis

Puis donc que le miel & le sel, & les autres corps naturels différent essentiellement les uns des autres; il s'ensuit que ceux-là se trompent lourdement, qui nous veulent faire croire que toute la différence, qui se trouve entre ces corps, ne consiste que dans la différente configuration des petites parties qui les composent. Car puisque la figure n'est point essentielle aux différens corps; que la figure de ces petites parties qu'ils imaginent dans le miel change, le miel demeurera toûjours miel, quand même ces parties auroient la figure de petites parties du sel. Ainsi, il faut de nécessité qu'il se trouve quelque substance, qui étant jointe à la matiére premiére commune à tous les différens corps, fasse qu'ils différent essentiellement les uns des autres.

III. L'origine des formes substantielles.

Voilà la seconde démarche que feroit cet homme, & l'heureuse découverte des *formes substantielles*: ces substances fécondes, qui font tout ce que nous voyons dans la nature quoiqu'elles ne subsistent que dans l'imagination de nôtre Philosophie. Mais voyons les propriétez, qu'il va libéralement donner à cet être de son invention, car il ôtera sans doute à toutes les autres substances les propriétez qui leur sont les plus essentielles, pour l'en revêtir.

IV. L'origine de toutes les autres erreurs les plus générales de la Physique de l'Ecole.

Puis donc qu'il se trouve dans chaque corps naturel deux substances qui le composent: l'une qui est commune au miel & au sel & à tous les autres corps, & l'autre qui fait que le miel est miel, que le sel est sel, & que tous les autres corps sont ce qu'ils sont; il s'ensuit, que la premiére qui est la matiére, n'ayant point de contraire & étant indifférente à toutes les formes, doit demeurer sans force & sans action, puisqu'elle n'a pas besoin de se deffendre: mais pour les autres, qui sont les formes substantielles, elles ont besoin d'être toûjours accompagnées de qualitez & de facultez pour les déffendre. Il faut qu'elles soient toûjours sur leurs gardes de peur d'être surprises; qu'elles travaillent continuellement à leur conservation à étendre leur domination sur les matiéres voisines, & à pousser leurs conquêtes

le plus avant qu'elles pourront ; parce que si elles étoient sans forces, ou si elles manquoient d'agir, d'autres formes les viendroient surprendre, & les anéantiroient aussi-tôt. Il faut donc qu'elles combattent toûjours, & qu'elles nourrissent ces antipathies, & ces haines irréconciliables contre ces formes ennemies qui ne cherchent qu'à les détruire.

Que s'il arrive, qu'une forme s'empare de la matiére d'une autre : que la forme de cadavre, par exemple, s'empare du corps d'un chien il ne faut pas que cette forme se contente d'anéantir la forme du chien, il faut que sa haine se satisfasse dans la destruction de toutes les qualitez qui ont suivi le parti de son ennemie. Il faut aussi tôt, que le poil du cadavre soit blanc d'une blancheur de création nouvelle : que son sang soit rouge d'une rougeur qui ne soit point suspecte : que tout ce corps soit couvert de qualitez fidéles à leur maîtresse, & qu'elles la deffendent selon le peu de forces, qu'ont les qualitez d'un corps mort, qui doivent bien-tôt périr à leur tour. Mais parce qu'on ne peut pas toûjours combattre, & que toutes choses ont un lieu de repos ; il faut sans doute que le feu, par exemple, ait son centre, où il tâche toûjours d'aller par sa legéreté & par son inclination naturelle, afin de reposer, de ne brûler plus, & de quitter mêmes sa chaleur, qu'il ne gardoit ici bas que pour sa défense.

Voilà une petite partie des conséquences, que l'on tire de ce dernier principe, qu'il y a des formes substantielles, lesquelles conséquences on a fait conclure à nôtre Philosophe avec un peu trop de liberté ; car d'ordinaire les autres disent ces mêmes choses plus sérieusement qu'il n'a pas fait ici.

Il y a encore une infinité d'autres conséquences, que tire tous les jours chaque Philosophe, selon son humeur & son inclination, selon la fécondité ou la sterilité de son imagination ; car ce ne sont que ces choses qui les font differer les uns des autres.

On ne s'arrête point ici à combattre ces substances chi-

chimeriques, d'autres personnes les ont assez examinées. Ils ont assez fait voir que les formes substantielles ne furent jamais dans la nature, & qu'elles servent à tirer un trés-grand nombre de conséquences ridicules, & même contradictoires. On se contente d'avoir reconnu leur origine dans l'esprit de l'homme, & d'avoir fait voir, qu'elles doivent ce qu'elles sont aujourd'hui à ce préjugé commun à tous les hommes, *Que les sensations sont dans les objets qu'ils sentent.* Car si l'on considére avec un peu d'attention ce que nous avons déja dit, sçavoir: Qu'il est nécessaire pour la conservation du corps, que nous ayons des sensations essentiellement différentes, quoique les impressions que les objets font sur nôtre corps, ne different que trés-peu, on verra clairement que c'est à tort, qu'on s'imagine de si grandes différences dans les objets de nos sens.

Chap. 10. art. 5

Mais il faut que je dise ici en passant, qu'on ne trouve rien à rédire à ces termes de *forme*, & de *différence essentielle*. Le miel est sans doute miel par sa forme, & c'est ainsi qu'il différe essentiellement du sel: mais cette forme ou cette différence essentielle, ne consiste que dans la différente configuration de ses parties. C'est cette différente configuration, qui fait que le miel est miel, & que le sel est sel: & quoi qu'il ne soit qu'accidentel à la matiére en général d'avoir la configuration des parties du miel ou du sel, & ainsi d'avoir la forme du miel ou du sel, on peut dire cependant qu'il est essentiel au miel & au sel, pour être ce qu'ils sont, d'avoir une telle ou telle configuration dans leurs parties. De même que les sensations de froid, de chaud, du plaisir & de la douleur, ne sont point essentielles à l'ame, mais seulement à l'ame, qui les sent: parce que c'est par ces sensations qu'elle est appellée sentir du chaud, du froid, du plaisir & de la douleur.

CHAPI-

CHAP. XVII.

CHAPITRE XVII.

I. *Autre exemple tiré de la morale, lequel fait voir que nos sens ne nous offrent que de faux biens.* II. *Qu'il n'y a que Dieu qui soit nôtre bien.* III. *Origine des erreurs des Epicuriens & des Stoïciens.*

ON a rapporté des preuves, qui font ce me semble assez voir que ce préjugé, *Que nos sensations sont dans les objets*, est un principe trés fécond en erreurs dans la Physique. Il en faut maintenant apporter d'autres tirées de la Morale, dans laquelle ce même préjugé joint avec celui-ci. *Que les objets de nos sens sont les seules & les véritables causes de nos sensations, est aussi trés-dangereux.*

I. Exemple tiré de la Morale, que nos sens ne nous offrent que de faux biens.

Il n'y a rien de si commun dans le monde, que de voir des personnes qui s'attachent aux biens sensibles: les uns aiment la musique les autres la bonne chére, & d'autres enfin sont passionnez pour d'autres choses. Or voici à-peu-prés de quelle maniére ils doivent avoir raisonné, pour s'être persuadez que tous ces objets sont des biens. Toutes les saveurs agréables qui nous plaisent dans les festins, ces sons qui flattent l'oreille, & ces autres plaisirs que nous sentons en d'autres occasions, sont sans doute renfermez dans les objets sensibles, ou tout au moins ces objets nous les font sentir, ou enfin nous ne pouvons les goûter que par leur moyen. Or il n'est pas possible de douter que le plaisir ne soit bon, que la douleur ne soit mauvaise; nous en sommes intérieurement convaincus : & par conséquent les objets de nos passions sont des biens trés-réels, ausquels nous devons nous attacher pour être heureux.

Voilà le raisonnement, que nous faisons d'ordinaire presque sans y penser. Ainsi, c'est à cause que nous croyons, que nos sensations sont dans les objets, ou bien que les objets ont en eux-mêmes le pouvoir de nous

nous les faire sentir, que nous considérons comme nos biens des choses, au dessus desquelles nous sommes infiniment élevez; qui ne peuvent au plus agir que sur nos corps, & produire quelques mouvemens dans leurs fibres, mais qui ne peuvent jamais agir sur nos ames, ni nous faire sentir du plaisir ou de la douleur.

CHAP. XVII. J'expliquerai dans le dernier Livre, en quel sens les objets agissent sur le corps.

Certainement, si ce n'est pas nôtre ame qui agit sur elle-même, à l'occasion de ce qui se passe dans le corps; il n'y a que Dieu seul qui ait ce pouvoir: Et si ce n'est point elle qui se cause du plaisir ou de la douleur selon la diversité des ébranlemens des fibres de son corps, comme il y a toutes les apparences, puisqu'elle sent du plaisir sans qu'elle y consente, je ne connois point d'autre main assez puissante pour les lui faire sentir, que celle de l'Auteur de la nature.

II. Qu'il n'y a que Dieu qui soit nôtre bien, & que tous les objets sensibles ne peuvent nous faire sentir du plaisir.

En effet il n'y a que Dieu qui soit nôtre véritable bien. Il n'y a que lui qui puisse nous combler de tous les plaisirs dont nous sommes capables. Ce n'est que dans sa connoissance & dans son amour qu'il a résolu de nous les faire sentir: Et ceux qu'il a attachez aux mouvemens qui se passent dans nôtre corps, afin que nous eussions soin de sa conservation, sont tres-petits, trés-foibles & de trés-peu de durée, quoique dans l'état où le péché nous a réduits, nous en soyons comme esclaves. Mais ceux qu'il fera sentir à ses Elûs dans le Ciel, seront infiniment plus grands, puisqu'il nous a faits pour le connoître & pour l'aimer. Car enfin l'ordre demandant que l'on ressente de plus grands plaisirs, lorsqu'on posséde de plus grands biens; puisque Dieu est infiniment au dessus de toutes choses, le plaisir de ceux qui le posséderont, surpassera certainement tous les plaisirs.

III. L'Origine des erreurs des Epicuriens & des Stoïciens

Ce que nous venons de dire de la cause de nos erreurs à l'égard du bien, fait assez connoître la fausseté des opinions qu'avoient les Stoïciens, & les Epicuriens touchant le souverain bien. Les Epicuriens le mettoient dans le plaisir; & parce qu'on le sent aussi bien dans le vice, que dans la vertu, & mêmes plus ordinaire-

CHAP. XVII. nairement dans le premier, que dans l'autre, on a crû communément, qu'ils se laissoient aller à toutes sortes de voluptez.

Or la premiére cause de leur erreur est, que jugeant faussement qu'il y avoit quelque chose d'agréable dans les objets de leurs sens, ou qu'ils étoient les véritables causes des plaisirs qu'ils sentoient; étant outre cela convaincus par le sentiment intérieur qu'ils avoient d'eux mêmes, que le plaisir étoit un bien pour eux, au moins pour le tems qu'ils en joüissoient; ils se laissoient aller à toutes les passions, desquelles ils n'apprehendoient point de souffrir quelque incommodité dans la suite. Au lieu qu'ils devoient considérer, que le plaisir que l'on sent dans les choses sensibles, ne peut être dans ces choses comme dans leurs véritables causes ni d'une autre maniére; & par conséquent, que les biens sensibles ne peuvent être des biens à l'égard de nôtre ame: & le reste que nous avons expliqué.

Les Stoïciens persuadez au contraire, que les plaisirs sensibles n'étoient que dans le corps & pour le corps, & que l'ame devoit avoir son bien particulier, mettoient le bon-heur dans la vertu. Or voici la source de leurs erreurs.

C'est qu'ils croyoient, que le plaisir & la douleur sensibles n'étoient point dans l'ame, mais seulement dans le corps: & ce faux jugement leur servoit ensuite de principe pour d'autres fausses conclusions: comme que la douleur n'est point un mal, ni le plaisir un bien; que les plaisirs des sens ne sont point bons en eux-mêmes; qu'ils sont communs aux hommes & aux bêtes, &c. Cependant il est facile de voir, que quoique les Epicuriens, & les Stoïciens ayent eû tort en bien des choses, ils ont eû raison en quelques-unes. Car le bon heur des bien-heureux ne consiste que dans une vertu accomplie, c'est-à dire dans la connoissance & l'amour de Dieu; & dans un plaisir trés-doux, qui les accompagne sans cesse.

Retenons donc bien, que les objets extérieurs ne renferment rien d'agréable ni de fâcheux: qu'ils ne sont

ſont point les cauſes de nos plaiſirs : que nous n'avons point de ſujet de les craindre ni de les aimer: mais qu'il n'y a que Dieu qu'il faille craindre, & qu'il faille aimer, comme il n'y a que lui qui ſoit aſſez puiſſant pour nous punir & pour nous récompenſer, pour nous faire ſentir du plaiſir & de la douleur : enfin que ce n'eſt qu'en Dieu, & que de Dieu, que nous devons eſperer les plaiſirs, pour leſquels nous avons une inclination ſi forte, ſi naturelle, & ſi juſte.

CHAP. XVIII.

CHAPITRE XVIII.

I. *Que nos ſens nous portent à l'erreur en des choſes même qui ne ſont point ſenſibles.* II. *Exemple tiré de la converſation des hommes.* III. *Qu'il ne faut point s'arrêter aux maniéres ſenſibles.*

Nous avons ſuffiſamment expliqué les erreurs de nos ſens à l'égard de leurs objets, comme de la lumiére, des couleurs, & des autres qualitez ſenſibles. Il faut voir maintenant comme ils nous ſéduiſent touchant les objets même qui ne ſont point de leur reſſort, en nous empêchant de les conſidérer avec attention, & en nous inclinant à en juger ſur leur rapport. C'eſt ce qui mérite bien d'être expliqué.

I. *Que nos ſens nous portent à l'erreur des choſes même qui ne ſont point ſenſibles.*

L'attention & l'application de l'eſprit aux idées claires & diſtinctes que nous avons des objets, eſt la choſe du monde la plus néceſſaire pour découvrir ce qu'ils ſont véritablement. Car de même, qu'il n'eſt pas poſſible de voir la beauté de quelque ouvrage ſans ouvrir les yeux, & ſans le regarder fixement ; ainſi l'eſprit ne peut pas voir évidemment la plûpart des choſes avec les rapports qu'elles ont les unes aux autres, s'il ne les conſidére avec attention. Or il eſt certain, que rien ne nous détourne davantage de l'attention aux idées claires & diſtinctes que nos propres ſens ; & par conſéquent rien ne nous éloi-

éloigne davantage de la vérité, & ne nous jette si-tôt dans l'erreur.

Pour bien, concevoir cette vérité, il est absolument nécessaire de sçavoir, que les trois maniéres dont l'ame apperçoit, sçavoir par les sens, par l'imagination, & par l'esprit, ne la touchent pas toutes également; & que par conséquent elle n'apporte pas une pareille attention à tout ce qu'elle apperçoit par leur moyen; car elle s'applique beaucoup à ce qui la touche beaucoup, & elle est attentive à ce qui la touche peu.

Or ce qu'elle apperçoit par les sens, la touche & l'applique extrémement; ce qu'elle connoît par l'imagination la touche beaucoup moins; mais ce que l'entendement lui représente, je veux dire, ce qu'elle apperçoit par elle-même ou indépendemment des sens & de l'imagination, ne la réveille presque pas. Personne ne peut douter que la plus petite douleur des sens ne soit plus présente à l'esprit, & ne le rende plus attentif, que la méditation d'une chose de beaucoup plus grande conséquence.

La raison de ceci est, que les sens représentent les objets comme présens, & que l'imagination ne les représente que comme absens. Or l'ordre demande que de plusieurs biens, ou de plusieurs maux proposez à l'ame, ceux qui sont présens la touchent & l'appliquent davantage que les autres qui sont absens, parce qu'il est nécessaire que l'ame se détermine promptement sur ce qu'elle doit faire en cette rencontre. Ainsi elle s'applique beaucoup plus à une simple piqueure, qu'à des spéculations fort relevées; & les plaisirs & les maux de ce monde sont même plus d'impression sur elle, que les douleurs terribles, & les plaisirs infinis de l'éternité.

Les sens appliquent donc extrémement l'ame à ce qu'ils lui représentent. Or comme elle est limitée, & qu'elle ne peut nettement concevoir beaucoup de choses à la fois; elle ne peut appercevoir nettement ce que l'entendement lui représente, dans le même tems que les sens lui offrent quelque chose à considérer.

rer. Elle laiſſe donc les idées claires & diſtinctes de l'entendement, propres cependant à découvrir la vérité des choſes en elles-mêmes ; & elle s'applique uniquement aux idées confuſes des ſens, qui la touchent beaucoup, & qui ne lui repréſentent point les choſes ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, mais ſeulement ſelon le rapport qu'elles ont avec ſon corps.

II. Exemple tiré de la converſation des hommes.

Si une perſonne, par exemple, veut expliquer quelque vérité, il eſt néceſſaire qu'il ſe ſerve de la parole, & qu'il exprime ſes mouvemens & ſes ſentimens intérieurs par des mouvemens & des maniéres ſenſibles. Or l'ame ne peut dans le même-tems appercevoir diſtinctement pluſieurs choſes. Ainſi ayant toûjours une grande attention à ce qui lui vient par les ſens, elle ne conſidére preſque point les raiſons qu'elle entend dire. Mais elle s'applique beaucoup au plaiſir ſenſible qu'elle a de la meſure des périodes, des rapports des geſtes avec les paroles, de l'agrément du viſage, enfin de l'air, & de la maniére de celui qui parle. Cependant aprés qu'elle a écouté, elle veut juger, c'eſt la coûtume. Ainſi ſes jugemens doivent être différens, ſelon la diverſité des impreſſions qu'elle aura receuës par les ſens.

Si par exemple, celui qui parle s'énonce avec facilité ; s'il garde une meſure agréable dans ſes périodes ; s'il a l'air d'un honnête homme & d'un homme d'eſprit ; & ſi c'eſt une perſonne de qualité ; s'il eſt ſuivi d'un grand train ; s'il parle avec authorité & avec gravité ; ſi les autres l'écoutent avec reſpect & en ſilence ; s'il a quelque commerce avec les eſprits du premier ordre ; enfin s'il eſt aſſez heureux pour plaire, ou pour être eſtimé, il aura raiſon dans tout ce qu'il avancera ; & il n'y aura pas juſqu'à ſon colet & à ſes manchettes, qui ne prouvent quelque choſe.

Mais s'il eſt aſſez mal-heureux pour avoir des qualitez contraires à celles-ci, il aura beau démontrer, il ne prouvera jamais rien ; qu'il diſe les plus belles choſes du monde, on ne les appercevra jamais. L'attention des auditeurs n'étant qu'à ce qui touche les ſens,

CHAP. XVIII. le dégoût qu'ils auront de voir un homme si mal composé, les occupera tout entiers, & empêchera l'application qu'ils devroient avoir à ses pensées. Ce colet sale & chifonné fera mépriser celui qui le porte, & tout ce qui peut venir de lui ; & cette maniére de parler de Philosophe & de réveur, fera traitter de réveries & d'extravagances ces hautes & sublimes véritez, dont le commun du monde n'est pas capable.

Voilà quels sont les jugemens des hommes. Leurs yeux & leurs oreilles jugent de la vérité & non pas la raison, dans les choses même qui ne dépendent que de la raison ; parce que les hommes ne s'appliquent qu'aux maniéres sensibles & agréables, & qu'ils n'apportent presque jamais une attention forte & sérieuse, pour découvrir la vérité.

III. Qu'il ne faut point s'arrêter aux maniéres sensibles & agréables

Qu'y a-t-il cependant de plus injuste que de juger des choses par la maniére, & de mépriser la vérité, parce qu'elle n'est pas revêtuë d'ornemens qui nous plaisent, & qui flattent nos sens ? Il devroit être honteux à des Philosophes, & à des personnes qui se piquent d'esprit, de rechercher avec plus de soin ces matiéres agréables, que la vérité même, & de se repaître plûtôt l'esprit de la vanité des paroles, que de la solidité des choses. C'est au commun des hommes, c'est aux ames de chair & de sang, à se laisser gagner par des périodes bien mesurées, & par des figures & des mouvemens qui réveillent les passions.

Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque,
Inversis quæ sub verbis latitantia cernunt.
Veraque constituunt, quæ bellè tangere possunt
Aures, & lepido quæ sunt fucata sonore.

Mais les personnes sages tâchent de se défendre contre la force maligne, & les charmes puissans de ces maniéres sensibles. Les sens leur imposent aussi bien qu'aux autres hommes, puisqu'en effet ils sont hommes, mais ils méprisent les rapports qu'ils leur font. Ils imitent ce fameux exemple

ple des Juges de l'Aréopage, qui deffendoient rigoureusement à leurs Avocats de se servir de ces paroles & de ces figures trompeuses, & qui ne les écoutoient que dans les ténébres, de peur que les agrémens de leurs paroles & de leurs gestes ne leur persuadassent quelque chose contre la vérité & la justice, & afin qu'ils pûssent davantage s'appliquer à considérer la solidité de leurs raisons. CHAP. XVIII.

CHAPITRE XIX.

CHAP. XIX.

Deux autres exemples. I. Le premier, de nos erreurs touchant la nature des corps. II. Le second, de celles qui regardent les qualitez de ces mêmes corps.

ON vient de faire voir qu'il y a un fort grand nombre d'erreurs, qui ont pour premiére cause cette forte application de l'ame à ce qui lui vient par les sens, & cette nonchalance, où elle est, pour les choses que l'entendement lui represente. On vient d'en donner un exemple de fort grande conséquence pour la Morale tiré de la conversation des hommes, en voici encore d'autres tirez du commerce que l'on a avec le reste de la nature, lesquels il est absolument nécessaire de remarquer pour la Physique.

I. Erreurs touchant la nature des corps

Une des principales erreurs, où l'on tombe en matiére de Physique, c'est que l'on s'imagine, qu'il y a beaucoup plus de substance dans les corps, qui se font beaucoup sentir, que dans les autres qu'on ne sent presque pas. La plûpart des hommes croyent, qu'il y a bien plus de matiére dans l'or & dans le plomb, que dans l'air & dans l'eau; & les enfans même, qui n'ont point remarqué par les sens les effets de l'air, s'imaginent ordinairement que ce n'est rien de réel.

L'or & le plomb sont fort pesans, fort durs & fort sensibles; l'eau & l'air au contraire ne se font presque pas sentir. De là les hommes concluent, que les premiers ont bien plus de realité que les autres. Ils jugent

CHAP. XIX.

de la vérité des choses par l'impression sensible qui nous trompe toûjours, & ils négligent les idées claires & distinctes de l'esprit, qui ne nous trompent jamais; parce que le sensible nous touche & nous applique, & que l'intelligible nous endort. Ces faux jugemens regardent la substance des corps, en voici d'autres sur les qualitez des mêmes corps.

II. Erreurs touchant leurs qualitez & leur perfection.

Les hommes jugent presque toûjours que les objets qui excitent en eux des sensations plus agréables, sont les plus parfaits & les plus purs; sans sçavoir seulement en quoi consiste la perfection & la pureté de la matiére, & mêmes sans s'en mettre en peine.

Ils disent, par exemple, que de la fange est impure, & que de l'eau trés-claire est fort pure. Mais les chameaux qui aiment l'eau bourbeuse, & ces animaux qui se plaisent dans la fange, ne seroient pas de leur sentiment. Ce sont des bêtes, il est vrai. Mais les personnes qui aiment les entrailles de la becasse & les excrémens de la foüine, ne disent pas que c'est de l'impureté, quoi qu'ils le disent de ce qui sort de tous les autres animaux. Enfin le musc & l'ambre sont estimez généralement de tous les hommes, quoi que l'on tienne que ce ne sont que des excrémens.

Certainement on ne juge de la perfection de la matiére & de sa pureté que par rapport à ses propres sens: & de là il arrive, que les sens étant différens dans tous les hommes, comme on l'a suffisamment expliqué, ils doivent juger trés-diversément de la perfection & de la pureté de la matiére. Ainsi les livres qu'ils composent tous les jours sur les perfections imaginaires, qu'ils attribuent à certains corps, sont nécessairement remplis d'erreurs dans une variété tout-à-fait étrange & bizarre; puisque les raisonnemens qu'ils contiennent ne sont appuyez que sur les idées fausses, confuses & irreguliéres de nos sens.

Il ne faut pas que des Philosophes disent, que la matiére est pure ou impure, s'ils ne sçavent ce qu'ils entendent précisément par ces mots de pur & d'impur; car il ne faut pas parler sans sçavoir ce que l'on

dit,

dit, c'est-à-dire, sans avoir des idées distinctes, qui répondent aux termes dont on se ser. Or s'ils avoient fixé des idées claires & distinctes, à l'un & à l'autre de ces mots, ils verroient que ce qu'ils appellent pur seroit souvent trés impur, & que ce qui leur paroît impur, se trouveroit souvent trés-pur.

S'ils vouloient, par exemple, que cette matiére là fût la plus pure & la plus parfaite, dont les parties seroient les plus déliées & les plus faciles à mouvoir, l'or, l'argent & les pierres précieuses seroient des corps extrémement imparfaits; & l'air & le feu seroient au contraire trés-parfaits. Quand de la chair viendroit à se corrompre & à sentir mauvais, ce seroit alors qu'elle commenceroit à se perfectionner; & une charongne puante seroit un corps bien plus parfait que de la chair ordinaire.

Que si au contraire ils vouloient, que les corps les plus parfaits fussent ceux, dont les parties seroient les plus grosses, les plus solides & les plus difficiles à remüer, de la terre seroit plus parfaite que de l'or; & l'air & le feu seroient les corps les plus imparfaits.

Que si l'on ne veut pas attacher aux termes de pur & de parfait les idées distinctes, dont je viens de parler, il est permis d'en substituër d'autres en leur place: mais si l'on prétend ne définir ces mots que par des notions sensibles, on confondra éternellement toutes choses, puis qu'on ne fixera jamais la signification des termes qui les expriment. Tous les hommes, comme l'on a déja prouvé ont des sensations bien différentes des mêmes objets: Donc on ne doit pas définir ces objets par les sensations qu'on en a, si l'on ne veut parler sans s'entendre, & mettre la confusion par tout.

Mais au fonds, je ne vois pas qu'il y ait de la matiére, fût-ce celle dont les cieux sont composez, qui contienne en soi plus de perfection que les autres. Toute matiére ne semble capable que de figures & de mouvemens, & il lui est égal d'avoir des figures & des mouvemens réguliers, ou d'en avoir d'irréguliers.

La

La raison ne nous dit pas, que le Soleil soit plus parfait, ni plus lumineux que la bouë, ni que ces beautez de nos Romans & de nos Poëtes, ayent aucun avantage sur les cadavres les plus corrompus, Ce sont nos sens faux & trompeurs qui nous le disent. On a beau se récrier : toutes les railleries & les exclamations paroîtront froides & badines à ceux qui examineront attentivement les raisons qu'on a apportées.

Ceux qui sçavent seulement sentir, croyent que le Soleil est plein de lumiére : mais ceux qui sçavent sentir & raisonner, ne le croyent pas ; pourvû qu'ils sçachent aussi bien raisonner, qu'ils sçavent sentir. On est trés-persuadé, que ceux mêmes qui déferent le plus au témoignage de leurs sens, entreroient dans le sentiment où l'on est, s'ils avoient bien médité les choses que l'on a dites. Mais ils aiment trop les illusions de leurs sens ; il y a trop long-tems qu'ils obéïssent à leurs préjugez ; & leur ame s'est trop oubliée, pour reconnoître que c'est à elle même qu'appartiennent toutes les perfections qu'elle s'imagine voir dans les corps.

Ce n'est pas aussi à ces sortes de gens que l'on parle; on se met peu en peine de leur approbation & de leur estime : ils ne veulent pas écouter, ils ne peuvent donc pas juger. Il suffit qu'on défende la vérité, & qu'on ait l'approbation de ceux qui travaillent sérieusement à se délivrer des erreurs de leurs sens, & à user bien des lumiéres de leur esprit. On leur demande seulement, qu'ils méditent ces pensées avec le plus d'attention qu'ils pourront ; & qu'ils jugent. Qu'ils les condemnent, ou qu'ils les approuvent. On les soûmet à leur jugement ; parce que par leur méditation ils ont acquis sur elles droit de vie & de mort, qui ne peut leur être contesté sans injustice.

CHAPI-

CHAPITRE XX.

CHAP. XX.

Conclusion de ce premier livre. I. que nos sens ne nous sont donnez que pour nôtre corps. II. Qu'il faut douter de ce qu'ils nous rapportent. III. Que ce n'est pas peu que de douter comme il faut.

I. Que nos sens ne nous sont donnez que pour la conservation de nôtre corps.

NOus avons ce me semble assez découvert les erreurs générales où nos sens nous portent, soit à l'égard des choses qui ne peuvent être apperceuës que par l'entendement; & je ne croi pas qu'en suivant leur rapport nous tombions dans aucune erreur, dont on ne puisse reconnoître la cause par les choses que nous venons de dire, pourvû qu'on les veüille un peu méditer.

Nous avons encore vû, que nos sens sont trés fideles & trés exacts, pour nous instruire des rapports, que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre; mais qu'ils sont incapables de nous apprendre ce que ces corps sont en eux-mêmes: que pour en faire bon usage, il ne faut s'en servir que pour conserver sa santé & sa vie; & qu'on ne les peut assez mépriser, quand ils veulent s'élever jusqu'à se soûmettre l'esprit. C'est la principale chose que je souhaitte, que l'on retienne bien de tout ce premier Livre. Que l'on conçoive bien, que nos sens ne nous sont donnez, que pour la conservation de nôtre corps; qu'on se fortifie dans cette pensée; & que pour se délivrer de l'ignorance où l'on est, on cherche d'autres secours, que ceux qu'ils nous fournissent.

II. Qu'il faut douter du rapport qu'ils nous font des choses.

Que s'il se trouve quelques personnes, comme sans doute il n'y en aura que trop, qui ne soient point persuadées de ces dernières propositions par les choses qu'on a dites jusques ici, on leur demande encore bien moins. Il suffit qu'ils entrent seulement en quelque défiance de leurs sens: & s'ils ne peuvent pas rejetter entiérement leurs rapports comme faux & trom-

F

trompeurs, on leur demande seulement, qu'ils doutent sérieusement que ces rapports soient entiérement vrais.

Et véritablement il me semble qu'on en a assez dit, pour jetter au moins quelque scrupule dans l'esprit des personnes raisonnables, & par conséquent pour les exciter à se servir de leur liberté, autrement qu'ils n'ont fait jusqu'à present. Car s'ils peuvent entrer dans quelque doute, que les rapports de leurs sens soient vrais, ils auront aussi plus de facilité à retenir leur consentement, & à s'empêcher ainsi de tomber dans les erreurs où ils sont tombez jusqu'ici, principalement, s'ils se souviennent de la regle qui est au commencement de ce traité? *Qu'on ne doit jamais donner un consentement entier, qu'à des choses qui paroissent entiérement évidentes; & ausquelles on ne peut s'abstenir de consentir, sans reconnoître avec une entiére certitude, que l'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne s'y rendoit pas.*

III. Que ce n'est pas peu que de sçavoir douter comme il faut

Au reste, qu'on ne s'imagine pas avoir peu avancé, si on a seulement appris à douter. Sçavoir douter par esprit & par raison, n'est pas si peu de chose qu'on le pense. Car il faut le dire ici, il y a bien de la différence entre douter & douter. On doute par emportement & par brutalité; par aveuglement & par malice; & enfin par fantaisie, & parce que l'on veut douter. Mais on doute aussi par prudence & par défiance, par sagesse & par pénétration d'esprit. Les Academiciens, & les Athées doutent de la premiére sorte: les vrais Philosophes doutent de la seconde. Le premier doute est un doute de tenebres, qui ne conduit point à la lumiére, mais qui en éloigne toûjours. Le second doute naist de la lumiére, & il aide en quelque façon à la produire à son tour.

Ceux qui ne doutent que de la premiére façon, ne comprennent pas ce que c'est que douter avec esprit. Ils se raillent de ce que M. Descartes apprend à douter dans la premiére de ses Méditations Metaphysiques, parce qu'il leur semble qu'il n'y a qu'à douter par fantaisie:

taisie : & qu'il n'y a qu'à dire en général, que nôtre nature est infirme : que nôtre esprit est plein d'aveuglement : qu'il faut avoir un grand soin de se défaire de ces préjugez, & autres choses semblables. Ils pensent que cela suffit pour ne plus se laisser séduire à ses sens, & pour ne plus se tromper du tout. Il ne suffit pas de dire que l'esprit est foible ; il faut lui faire sentir ses foiblesses. Ce n'est pas assez de dire, qu'il est sujet à l'erreur ; il faut lui découvrir, en quoi consistent ses erreurs. C'est ce que nous croyons avoir commencé de faire dans ce premier Livre, en expliquant la nature & les erreurs de nos sens : & nous allons poursuivre nôtre même dessein, en expliquant dans le second la nature & les erreurs de nôtre imagination.

Chap. XX.





DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

LIVRE SECOND.

DE L'IMAGINATION

PREMIERE PARTIE.

CHAP. I.

CHAPITRE PREMIER.

I. *Idée générale de l'imagination.* II. *Qu'elle renferme deux facultez, l'une active, & l'autre passive.* III. *Cause générale des changemens qui arrivent à l'imagination des hommes, & le fondement de ce Second Livre.*



DANS le Livre précédent nous avons traitté des sens. Nous avons tâché d'en expliquer la nature,& de marquer precisément l'usage que l'on en doit faire. Nous avons découvert les principales & les plus générales erreurs dans lesquelles ils nous jettent; & nous avons tâché de limiter de telle sorte leur puissance, qu'on doit beaucoup espérer d'eux, & n'en rien craindre, si on les retient toûjours dans les bornes, que nous

nous leur avons prescrites. Dans ce second livre nous traitterons de l'imagination: l'ordre naturel nous y oblige; car il y a un si grand rapport entre les sens, & l'imagination qu'on ne doit pas les séparer. On verra mêmes dans la suite, que ces deux puissances ne diffé- rent entr'elles que du plus & du moins,

Voici l'ordre que nous gardons dans ce Traitté. Il est divisé en trois Parties. Dans la premiére nous expliquons les causes physiques du déréglement, & des erreurs de l'imagination. Dans la seconde nous faisons quelque application de ces causes aux erreurs les plus générales de l'imagination; & nous parlons aussi des causes que l'on peut appeller morales de ces erreurs. Dans la troisiéme nous parlons de la communication contagieuse des imaginations fortes.

Si la plûpart des choses que ce Traité contient, ne sont pas si nouvelles, que celles que l'on a déja dites en expliquant les erreurs des sens, elles ne seront pas toutefois moins utiles. Les personnes éclairées reconnoissent assez les erreurs & les causes même des erreurs dont je traite; mais il y a trés-peu de personnes qui y fassent assez de reflexion. Je ne prétens pas instruire tout le monde, j'instruis les ignorans, & j'avertis seulement les autres, ou plûtôt je tâche ici de m'instruire, & de m'avertir moi-même.

I. Idée générale de l'imagination.

Nous avons dit dans le premier Livre, que les organes de nos sens étoient composez de petits filets, qui d'un côté se terminent aux parties extérieures du corps & à la peau, & de l'autre aboutissent vers le milieu du cerveau. Or ces petits filets peuvent être remuëz en deux maniéres, ou en commençant par les bouts qui se terminent dans le cerveau, ou par ceux qui se terminent au dehors. L'agitation de ces petits filets ne pouvant se communiquer jusqu'au cerveau, que l'ame n'apperçoive quelque chose; si l'agitation commence par l'impression que les objets font sur la surface extérieure des filets de nos nerfs, & qu'elle se communique jusqu'au cerveau, alors l'ame sent & juge * que ce qu'elle sent est au dehors, c'est-à-dire qu'elle

** Par un jugement natureldont j'ai par-*

Chap. I. lé en plusieurs endroits du livre précédent.

qu'elle apperçoit un objet comme present. Mais s'il n'y a que les filets intérieurs qui soient agitez par le cours des esprits animaux, ou de quelqu'autre maniére, l'ame imagine, & juge que ce qu'elle imagine, n'est point au dehors, mais au dedans du cerveau, c'est-à-dire, qu'elle apperçoit un objet comme absent. Voilà la différence qu'il y a entre sentir, & imaginer.

Mais il faut remarquer que les fibres du cerveau sont beaucoup plus agitées par l'impression des objets, que par le cours des esprits; & que c'est pour cela que l'ame est beaucoup plus touchée par les objets extérieurs, qu'elle juge comme présens, & comme capables de lui faire sentir incontinent du plaisir, ou de la douleur, que par le cours des esprits animaux. Cependant il arrive quelquefois dans les personnes qui ont les esprits animaux fort agitez par des jeûnes, par des veilles, par quelque fiévre chaude, on par quelque passion violente, que ces esprits remuënt les fibres interieures du cerveau avec autant de force que les objets extérieurs, de sorte que ces personnes sentent ce qu'ils ne devroient qu'imaginer, & croyent voir devant leurs yeux des objets qui ne sont que dans leur imagination. Cela montre bien qu'à l'égard de ce qui se passe dans le corps, les sens, & l'imagination ne différent que du plus & du moins, ainsi que je viens de l'avancer.

Mais afin de donner une idée plus distincte & plus particuliére de l'imagination, il faut sçavoir, que toutes les fois qu'il y a du changement dans la partie du cerueau à laquelle les nerfs aboutissent, il arrive aussi du changement dans l'ame: c'est-à-dire, comme nous avons déja expliqué, que s'il arrive dans cette partie quelque mouvement, qui change l'ordre de ses fibres, il arrive aussi quelque perception nouvelle dans l'ame; & qu'elle sent, ou qu'elle imagine quelque chose de nouveau: & que l'ame ne peut jamais rien sentir, ni rien imaginer de nouveau, qu'il n'y ait du changement dans les fibres de cette même partie du cerveau.

De

De sorte que la faculté d'imaginer, ou l'imagination ne consiste que dans la puissance qu'a l'ame de se former des images des objets, en produisant du changement dans les fibres de cette partie du cerveau, que l'on peut appeller partie *principale*, parce qu'elle répond à toutes les parties de nôtre corps, & que c'est le lieu où nôtre ame réside immédiatement, s'il est permis de parler ainsi. CHAP. I.

II. *Deux facultez dans l'imagination, l'une active, l'autre passive.*

Cela fait voir clairement, que cette puissance qu'a l'ame de former des images renferme deux choses; l'une qui dépend de l'ame même, & l'autre qui dépend du corps. La premiére est l'action, & le commandement de la volonté. La seconde est l'obeïssance que lui rendent les esprits animaux qui tracent ces images, & les fibres du cerveau sur lesquelles elles doivent être gravées. Dans cet Ouvrage, on appelle indifféremment du nom *d'imagination* l'une & l'autre de ces deux choses, & on ne les distingue point par les mots *d'active* & de *passive* qu'on leur pouroit donner; parce que le sens de la chose dont on parle, marque assez de laquelle des deux on entend parler, si c'est de *l'imagination active* de l'ame, ou de *l'imagination passive* du corps.

On ne détermine point encore en particulier, quelle est cette partie principale dont on vient de parler. Premiérement parce qu'on le croit assez inutile. Secondement parce qu'on ne le sçait pas avec une entiére certitude. Et enfin parce que n'en pouvant convaincre les autres; à cause que c'est un fait qui ne se peut prouver ici, quand on seroit trés-assûré quelle est cette partie principale, on croit qu'il seroit mieux de n'en rien dire.

Que ce soit donc, selon le sentiment de Willis, dans les deux petits corps, qu'il appelle *corpora striata*, que res de le sens commun; que les sinuositez du cerveau conservent les espéces de la mémoire; & que le corps *calleux* soit le siege de l'imagination: Que ce soit suivant le sentiment de Fernel dans la *pie mere*, qui envelope la substance du cerveau: Que ce soit dans la

Glan de *Pinéale* de M. Descartes, ou enfin dans quelqu'autre partie inconnuë jusques ici, que nôtre ame exerce ses principales fonctions, on ne s'en met pas fort en peine. Il suffit qu'il y ait une partie principale; & cela est mêmes absolument necessaire, comme aussi que le fond du Systeme de M. Descartes subsiste. Car il faut bien remarquer, que quand il se seroit trompé lorsqu'il a asûré que c'est à la Glande Pinéale que l'ame est immédiatement unie, cela toutefois ne pourroit faire de tort au fond de son Systeme, duquel on tirera toûjours toute l'utilité qu'on peut attendre du véritable, pour avancer dans la connoissance de l'homme.

III. Cause générale des changemens qui arriventdans l'imagination & le fondement de ce second Livre.

Puis donc que l'imagination ne consiste que dans la force qu'a l'ame de se former des images des objets, en les imprimant pour ainsi dire dans les fibres de son cerveau; plus les vestiges des esprits animaux, qui sont les traits de ces images, seront grands & distincts, plus l'ame imaginera fortement & distinctement ces objets. Or de même que la largeur, la profondeur, & la netteté des traits de quelque gravûre dépend de la force dont le burin agit, & de l'obeïssance que rend le cuivre: ainsi la profondeur, & la netteté des vestiges de l'imagination dépend de la force des esprits animaux, & de la constitution des fibres du cerveau: & c'est la varieté qui se trouve dans ces deux choses, qui fait presque toute cette grande différence, que nous remarquons entre les esprits.

Car il est assez facile de rendre raison de tous les différens caracteres, qui se rencontrent dans les esprits des hommes: D'un côté par l'abondance, & la disette; par l'agitation, & la lenteur; par la grosseur, & la petitesse des esprits animaux: & de l'autre par la delicatesse, & la grossiereté; par l'humidité, & la secheresse; par la facilité, & la difficulté de se ployer des fibres du cerveau; & enfin par le rapport que les esprits animaux peuvent avoir avec ces fibres. Et il seroit fort à propos, que d'abord chacun tâchât d'imaginer toutes les différentes combinaisons de ces choses, & qu'on les appliquât soi-même à toutes les différences

qu'on

qu'on a remarquées entre les esprits ; parce qu'il est toûjours plus utile & même plus agréable de faire usage de son esprit, & de l'accoûtumer ainsi à découvrir par lui même la vérité, que de le laisser corrompre dans l'oisiveté, en ne l'appliquant qu'à des choses toutes digérées, & toutes developées. Outre qu'il y a des choses si délicates & si fines dans la différence des esprits, qu'on peut bien quelquefois les découvrir & les sentir soi-même, mais on ne peut pas les répréfenter ni les faire sentir aux autres.

Mais afin d'expliquer autant qu'on le peut toutes ces différences qui se trouvent entre les esprits, & afin qu'un chacun remarque plus aisément dans le sien même la cause de tous les changemens, qu'il y sent en différens tems, il semble à propos d'examiner en général les causes des changemens qui arrivent dans les esprits animaux & dans les fibres du cerveau ; parce qu'ainsi on découvrira tous ceux qui se trouvent dans l'imagination,

L'homme ne demeure guéres long-tems semblable à lui-même : tout le monde a assez de preuves intérieures de son inconstance : on juge tantôt d'une façon, & tantôt d'une autre sur le même sujet ; en un mot la vie de l'homme ne consiste, que dans la circulation du sang, & dans une autre circulation de pensées & de desirs ; & il semble qu'on ne puisse guéres mieux employer son temps, qu'à rechercher les causes de ces changemens qui nous arrivent, & apprendre ainsi à nous connoître nous mêmes.

CHAP. II.

CHAPITRE II.

I. *Des esprits animaux, & des changemens ausquels ils sont sujets en général.* II. *Que le chyle va au cœur, & qu'il apporte du changement dans les esprits.* III. *Que le vin en fait autant.*

TOut le monde convient assez, que les esprits animaux ne sont que les parties les plus subtiles & les plus agitées du sang, qui se subtilise & s'agite principalement par la fermentation qu'il reçoit dans le cœur, & par le mouvement violent des muscles dont cette partie est composée: que ces esprits sont conduits avec le reste du sang par les arteres jusques dans le cerveau; & que là ils en sont séparez par quelques parties destinées à cet usage, desquelles on ne convient pas encore.

Il faut conclure de là, que si le sang est fort subtil, il y aura beaucoup d'esprits animaux, & que s'il est grossier, il y en aura peu: Que si le sang est composé de parties fort faciles à s'embraser dans le cœur, ou fort propres au mouvement, les esprits qui seront dans le cerveau seront extrémement échauffez ou agitez; que si au contraire le sang ne se fermente pas assez dans le cœur, les esprits animaux seront languissans, sans action & sans force: Enfin que selon la solidité qui se trouvera dans les parties du sang, les esprits animaux auront plus ou moins de solidité, & par conséquent plus ou moins de force dans leur mouvement. Mais il faut expliquer plus au long toutes ces choses, & apporter des exemples, & des expériences incontestables, pour en faire reconnoître plus sensiblement la vérité.

II. Que le chyle va au cœur, & qu'il

L'autorité des anciens n'a pas seulement aveuglé l'esprit de quelques gens, on peut même dire qu'elle leur a fermé les yeux. Car il y a encore quelques personnes si respectueuses à l'égard des anciennes opinions, ou peut-être si opiniâtres qu'ils ne veulent pas voir

voir des choses, qu'ils ne pourroient plus contredire, s'il leur plaisoit seulement d'ouvrir les yeux. On voit tous les jours des personnes assez estimées par leur étude, qui font des livres & des conférences publiques contre les expériences visibles & sensibles de la circulation du sang, contre celle du poids, & de la force elastique de l'air, & d'autres semblables. La découverte que M. Pecquet a faite en nos jours, de laquelle on a besoin ici, est du nombre de celles qui ne sont mal-heureuses que parce qu'elles ne naissent pas toutes vieilles, & pour ainsi dire avec une barbe vénérable On ne laissera pas cependant de s'en servir, & on ne craint pas que les personnes judicieuses y trouvent à redire.

cause du changement dans les esprits.

Selon cette découverte il est constant que le chyle ne va pas d'abord des visceres au foïe par les veines *mésaraïques*, comme le croyent les anciens, mais qu'il passe des boyaux dans les veines lactées, & ensuite dans certains réservoirs, où elles aboutissent toutes: Que de là il monte par le canal thorachique le long des vertebres du dos, & se va mêler avec le sang dans la veine *axillaire*, laquelle entre dans le tronc supérieur de la veine cave; & qu'ainsi étant mêlé avec le sang, il se va rendre dans le cœur.

Il faut conclure de cette experience que le sang mêlé avec le chyle étant fort différent d'un autre sang, qui auroit déja circulé plusieurs fois par le cœur, les esprits animaux qui n'en sont que les plus subtiles parties, doivent être aussi fort différens dans les personnes qui sont à jeun, & dans d'autres qui viendroient de manger. De plus, parce qu'entre les viandes, & les breuvages dont on se sert, il y en a d'une infinité de sortes, & mêmes que ceux qui s'en servent ont des corps diversement disposez; deux personnes qui viennent de dîner, & qui sortent d'une même table, doivent sentir dans leur faculté d'imaginer une si grande varieté de changemens qu'il n'est pas possible de la décrire.

Il est vray que ceux qui joüissent d'une santé parfaite font une digestion si achevée, que le chyle entrant

CHAP. II.

dans le cœur n'en augmente, ou n'en diminuë presque point la chaleur, & n'empéche pas que le sang ne s'y fermente presque de la même façon que s'il y entroit seul: de sorte que leurs esprits animaux, & par consequent leur faculté d'imaginer n'en reçoivent presque pas de changement. Mais pour les vieillards, & les infirmes, ils remarquent en eux mêmes des changemens fort sensibles aprés leur repas. Ils s'assoupissent presque tous; ou pour le moins leur imagination devient toute languissante, & elle n'a plus de vivacité ni de promptitude; ils ne conçoivent plus rien distinctement; ils ne peuvent s'appliquer à quoique ce soit; En un mot ils sont tout autres, qu'ils n'étoient auparavant.

III. Que le vin en fait autant.

Mais afin que les plus sains & les plus robustes ayent aussi des preuves sensibles de ce que l'on vient de dire, ils n'ont qu'à faire réfléxion sur ce qui leur est arrivé, quand ils ont beu du vin plus qu'à l'ordinaire, ou bien sur ce qui leur arrivera, quand ils ne boiront que du vin dans un repas, & que de l'eau dans un autre. Car on est assûré que s'ils ne sont entiérement stupides, ou si leur corps n'est composé d'une façon toute extraordinaire, ils sentiront aussi-tôt de la gayeté, ou quelque petit assoupissement, ou quelque autre accident semblable.

Le vin est si spiritueux, que ce sont des esprits animaux presque tout formez: mais des esprits un peu libertins, qui ne se soûmettent pas volontiers aux ordres de la volonté à cause de leur solidité, & de leur agitation excessive. Ainsi dans les hommes même les plus forts & les plus vigoureux, il produit de plus grands changemens dans l'imagination, & dans toutes les parties du corps, que les viandes & les autres breuvages. Il donne *du croc en jambe*, pour parler comme Plaute; & il produit dans l'esprit bien des effets, qui ne sont pas si avantageux que ceux qu'Horace décrit en ces vers.

Vinum luctator dolosus est.

Quid

Quid non ebrietas designat? operta recludit:
Spes jubet esse ratas: in prælia trudit inermen:
Sollicitis animis onus eximit: addocet artes.
Fœcundi calices quem non fecere disertum?
Contracta quem non in paupertate solutum?

Il seroit assez facile de rendre raison des principaux effets, que le mélange du chyle avec le sang produit dans les esprits animaux, & ensuite dans le cerveau, & dans l'ame même: comme pourquoi le vin réjoüit, pourquoi il donne une certaine vivacité à l'esprit, quand on en prend avec modération? il l'abrutit avec le tems, quand on en fait excez: pourquoi on est assoupi aprés le repas, & de plusieurs autres choses, desquelles on donne ordinairement des raisons fort ridicules. Mais outre qu'on ne fait pas ici une Physique, il faudroit donner quelque idée de l'anatomie du cerveau, ou faire quelques suppositions, comme Monsieur Descartes en fait dans le traité qu'il a fait de *l'homme*, sans lesquelles il n'est pas possible de s'expliquer. Mais enfin si on lit avec attention ce traité de Monsieur Descartes, on pourra peut être se satisfaire sur toutes ces questions: parce que cet Auteur explique toutes ces choses, ou du moins il en donne assez de connoissance pour les découvrir aprés de soi-même par la méditation, pourveu qu'on ait quelque connoissance de ses principes.

CHAPITRE III.

CHAP. III.

Que l'air qu'on respire, cause aussi quelque changement dans les esprits.

LA seconde cause générale des changemens qui arrivent dans les esprits animaux, est l'air que nous respirons. Car quoi qu'il ne fasse pas d'abord des impressions si sensibles que le chyle, cependant il fait

fait à la longue ce que les sucs des viandes font en peu de tems. Cet air entre des branches de la trachée artére dans celles de l'artére véneuse: de là il se méle & se fermente avec le reste du sang dans le cœur: & selon sa disposition particuliére & celle du sang, il produit de trés-grands changemens dans les esprits animaux & par conséquent dans la faculté d'imaginer.

Je sçai qu'il y a quelques personnes, qui ne croyent pas que l'air se méle avec le sang dans les poûmons & dans le cœur, parce qu'ils ne peuvent découvrir avec leurs yeux dans les branches de la trachée artére, & dans celles de l'artére véneuse les passages par où cet air se communique. Mais il ne faut pas que l'action de l'esprit s'arrête avec celle des sens: il peut pénétrer ce qui leur est impénétrable, & s'attacher à des choses, qui n'ont point de prise pour eux. Il est indubitable, qu'il passe continuellement quelques parties du sang des branches de la veine arterieuse dans celles de la trachée artére: l'odeur & l'humidité de l'haleine le prouvent assez; & cependant les passages de cette communication sont imperceptibles. Pourquoi donc les parties subtiles de l'air ne pourroient-elles pas passer des branches de la trachée artére dans l'artére véneuse, quoi que les passages de cette communication ne soient pas visibles. Enfin il se transpire beaucoup plus d'humeur par les pores imperceptibles des artéres & de la peau, qu'il n'en sort par les autres passages du corps; & les métaux mémes les plus solides n'ont point de pores si étroits, qu'il ne se rencontre encore dans la nature des corps assez petits pour y trouver le passage libre, puisqu'autrement ces pores se fermeroient.

Il est vrai que les parties grossiéres & branchuës de l'air, ne peuvent point passer par les pores ordinaires des corps; & que l'eau même, quoique fort grossiére, peut se glisser par des chemins où cet air est obligé de s'arrêter. Mais on ne parle pas ici de ces parties grossiéres, & branchuës de l'air: elles sont ce semble assez inutiles pour la fermentation. On ne parle que des plus petites parties, roides, piquantes,
&

& qui n'ont point, ou que fort peu de branches qui les puissent arrêter, parce que ce sont les plus propres pour la fermentation du sang. CHAP. III.

Je pourrois cependant assurer sur le rapport de Silvius; que l'air mêmes le plus grossier passe de la trachée artére dans le cœur, puisqu'il assûre lui-mêmes, qu'il l'y a veu passer par l'addresse de M. de Swammerdam. Car il est plus raisonnable de croire un hommes qui dit, avoir veu, qu'un milion d'autres, qui parlent en l'air. Il est donc certain que les parties les plus subtiles de l'air, que nous respirons, entrent dans nôtre cœur; qu'elles y entretiennent avec le sang & le chyle le feu qui donne la vie & le mouvement à nôtre corps; & que selon leurs différentes qualitez elles apportent de grands changemens dans la fermentation du sang, & dans les esprits animaux.

On reconnoît tous les jours la vérité de ceci par les diverses humeurs, & les différens caractéres d'esprit des personnes de différens païs. Les Gascons par exemple, ont l'imagination bien plus vive que les Normans. Ceux de Rouën & de Dieppe, & les Picards différent tous entr'eux; & encore bien plus des bas-Normans, quoi qu'ils soient assez proches les uns des autres. Mais si on considére les hommes qui vivent dans des païs plus éloignez, on y rencontrera des différences encore bien plus étranges, comme un Italien, & un Flamand, ou un Holandois. Enfin il y a des lieux renommez de tout tems pour la sagesse de leurs habitans, comme Theman & Athenes; & d'autres pour leur stupidité, comme Thebes, Abdere, & quelques autres. *Nunquid non ultra est sapientia in Theman?* Jere. c. 49. v. 7.

Athenis tenue cœlum, ex quo acutiores etiam putantur Attici, crassum Thebis Cic. de fato.

Abderitanæ pectora plebis habes. Mart.

Bœotum in crasso jurares aëre natum. Hor.

CHA-

Chap. IV.

CHAPITRE IV.

I. *Du changement des esprits causé par les nerfs qui vont au cœur, & aux poûmons.* II. *De celui qui est causé par les nerfs qui vont au foye, à la rate, & dans les visceres.* III. *Que tout cela se fait contre nôtre volonté, mais que cela ne se peut faire sans une providence.*

LA troisiéme cause des changemens qui arrivent aux esprits animaux, est la plus ordinaire & la plus agissante de toutes; parce que c'est elle qui produit, qui entretient, & qui fortifie toutes les passions. Pour la bien comprendre, il faut sçavoir que la cinquiéme, la sixiéme, & la huitiéme paire des nerfs envoient la plûpart de leurs rameaux dans la poitrine, & dans le ventre, où ils ont des usages bien utiles pour la conservation du corps, mais extrémement dangereux pour l'ame; parce que ces nerfs ne dépendent point dans leur action de la volonté des hommes, comme ceux qui servent à remuër les bras, les jambes, & les autres parties extérieures du corps, & qu'ils agissent beaucoup plus sur l'ame, que l'ame n'agit sur eux.

I. Du changement des esprits causé par les nerfs qui vont au cœur & au poûmon.

Il faut donc sçavoir, que plusieurs branches de la huitiéme paire des nerfs se jettent entre les fibres du principal de tous les muscles, qui est le cœur; qu'ils environnent ses ouvertures, ses oreillettes, & ses arteres; qu'ils se répandent mêmes dans la substance du poûmon, & qu'ainsi par leurs différens mouvemens ils produisent des changemens fort considerables dans le sang. Car les nerfs qui sont répandus entre les fibres du cœur, le faisant quelquefois étendre & racourcir avec trop de force & de promptitude, poussent avec une violence extraordinaire quantité de sang vers la tête, & vers toutes les parties extérieures du corps. Quelquefois aussi ces mêmes nerfs font un effet tout contraire. Pour les nerfs qui environnent les ouvertu-

res,

res du cœur, ses oreillettes, & ses arteres, ils sont à peu prés le même effet, que des registres avec lesquels les Chymistes modérent la chaleur de leurs fourneaux, & que les robinets dont on se sert dans les fontaines pour regler le cours de leurs eaux. Car l'usage de ces nerfs est de serrer & d'élargir diversement les ouvertures du cœur; de hâter, & de retarder de cette maniére l'entrée, & la sortie du sang; & d'en augmenter ainsi, & d'en diminuer la chaleur. Enfin les nerfs qui sont répandus dans le poûmon, ont aussi le même usage: car le poûmon n'étant composé, que des branches de la trachée artere, de la veine arterieuse & de l'artére véneuse entrelassées les unes dans les autres, il est visible que les nerfs qui sont répandus dans sa substance, empêchent par leur contraction, que l'air ne passe avec assez de liberté des branches de la trachée artére, & le sang de celles de la veine arterieuse dans l'artére véneuse pour se rendre dans le cœur. Ainsi ces nerfs, selon leur différente agitation, augmentent, ou diminuent encore la chaleur & le mouvement du sang.

Nous avons dans toutes nos passions des experiences fort sensibles de ces différens degrez de chaleur de nôtre cœur. Nous l'y sentons manifestement se diminuër, & s'augmenter quelquefois tout d'un coup: & comme nous jugeons faussement que nos sensations sont dans les parties de nôtre corps, à l'occasion desquelles elles s'excitent en nôtre ame, ainsi qu'il a été expliqué dans les premier Livre; presque tous les Philosophes se sont imaginez, que le cœur étoit le siége principal des passions de l'ame, & c'est mêmes encore aujourd'huy l'opinion la plus commune.

Or, parce que la faculté d'imaginer reçoit de grands changemens par ceux qui arrivent aux esprits animaux, & que les esprits animaux sont fort différens selon la différente fermentation du sang qui se fait dans le cœur; il est facile de reconnoître ce qui fait que les personnes passionnées imaginent les choses tout autrement, que ceux qui les considérent de sang froid.

CHAP. IV. II. *Du changement des esprits causé par les nerfs qui vont au foye, à la rate & aux autres viscéres.*

L'autre cause, qui contribuë fort à diminuër, & à augmenter ces fermentations extraordinaires du sang dans le cœur, consiste dans l'action de plusieurs autres rameaux des nerfs, desquels nous venons de parler.

Ces rameaux se répandent dans le *foye*, qui contient la plus subtile partie du sang, ou ce qu'on appelle ordinairement la bile, dans la *rate* qui contient la plus grossiére, ou la mélancolie; dans le *pancréas*, qui contient un suc acide trés-propre pour la fermentation; dans l'estomac, les boïaux, & les autres parties, qui contiennent le chyle; enfin ils se répandent dans tous les endroits, qui peuvent contribuër quelque chose pour varier la fermentation du sang dans le cœur. Il n'y a pas mêmes jusqu'aux artéres, & aux veines qui ne soient liées de ces nerfs, comme Monsieur Willis l'a découvert du tronc inférieur de la grande artére qui en est liée proche du cœur, de l'artére *axillaire* du côté droit, de la veine *emulgente*, & de quelques autres.

Ainsi l'usage des nerfs étant d'agiter diversément les parties, ausquelles ils sont attachez, il est facile de concevoir, comment par exemple, le nerf qui environne le foïe, peut en le serrant faire couler grande quantité de bile dans les veines, & dans le canal de la bile, laquelle s'étant mêlée avec le sang dans les veines, & avec le chyle par le canal de la bile, entre dans le cœur, & y produise une chaleur bien plus ardente qu'à l'ordinaire. Ainsi lors qu'on est émeu de certaines passions, le sang boût dans les artéres & dans les veines; l'ardeur se répand dans tout le corps; le feu monte à la tête; & elle se remplit d'un si grand nombre d'esprits animaux trop vifs, & trop agitez, que par leur cours impetueux ils empéchent l'imagination de se representer d'autres choses, que celles dont ils forment des images dans le cerveau, c'est-à-dire, de penser à d'autres objets qu'à ceux de la passion qui domine.

Il en est de même des petits nerfs qui vont à la rate, ou à d'autres parties qui contiennent une matiére plus grossiére, & moins susceptible de chaleur & de mouvement;

vement ; il rendent l'imagination toute languissante, & toute assoupie, en faisant couler dans le sang quelque matiére grossiere, & difficile à mettre en mouvement.

Pour les nerfs qui environnent les artéres & les veines, leur usage est d'empêcher le sang de passer, & de l'obliger en les serrant de s'écouler dans les lieux, où il trouve le passage libre. Ainsi la partie de la grande artére, qui fournit du sang à toutes les parties qui sont au dessous du cœur, étant liée & serrée par ces nerfs, le sang doit nécessairement entrer dans la teste en plus grande abondance, & produire ainsi du changement dans les esprits animaux, & par conséquent dans l'imagination.

III. Que ces jugemens arrivent contre nôtre volonté par l'ordre d'une providence.

Or il faut bien remarquer, que tout cela ne se fait que par machine, je veux dire, que tous les différens mouvemens de ces nerfs dans toutes les passions différentes n'arrivent point par le commandement de la volonté, mais se font au contraire sans ses ordres & même contre ces ordres : De sorte qu'un corps sans ame disposé comme celui d'un homme sain, seroit capable de tous les mouvemens qui accompagnent nos passions. Ainsi les bêtes mêmes en peuvent avoir de semblables quand elles ne seroient que de pures machines.

C'est ce qui nous doit faire admirer la sagesse incomprehensible de celui, qui a si bien rangé tous ces ressorts, qu'il suffit qu'un objet remuë le nerf optique d'une telle ou telle maniére, pour produire tant de divers mouvemens dans le cœur, dans les autres parties du corps, & mêmes sur le visage. Car on a découvert depuis peu, que le même nerf, qui répand quelques rameaux dans le cœur, & dans les autres parties intérieures, communique aussi quelques-unes de ses branches aux yeux, à la bouche, & aux autres parties du visage. De sorte qu'il ne peut s'élever aucune passion au dedans, qui ne paroisse au dehors, parce qu'il ne peut y avoir de mouvement dans les branches qui vont au cœur, qu'il n'en arrive quelqu'un dans celles qui sont répanduës sur le visage.

CHAP. IV.

La correſpondance & la ſympathie qui ſe trouve entre les nerfs du viſage, & quelques autres, qui répondent à d'autres endroits du corps, qu'on ne peut nommer, eſt encore bien plus remarquable: & ce qui fait cette grande ſympathie, c'eſt comme dans les autres paſſions, que les petits nerfs, qui vont au viſage ne ſont encore que des branches de celui qui deſcend plus bas.

Lorſqu'on eſt ſurpris de quelque paſſion violente, ſi l'on prend ſoin de faire réflexion ſur ce que l'on ſent dans les entrailles, & dans les autres parties du corps où les nerfs s'inſinuent, comme auſſi aux changemens de viſage qui l'accompagnent: & ſi on conſidére que toutes ces diverſes agitations de nos nerfs ſont entiérement involontaires, & qu'elles arrivent même malgré toute la reſiſtance que nôtre volonté y apporte; on n'aura pas grande peine à ſe laiſſer perſuader de la ſimple expoſition, que l'on vient de faire de tous ces rapports entre les nerfs.

Mais ſi l'on examine les raiſons & la fin de toutes ces choſes, on y trouvera tant d'ordre & de ſageſſe, qu'une attention un peu ſérieuſe ſera capable de convaincre les perſonnes les plus attachées à Epicure, & à Lucrece, qu'il y a une providence qui régit le monde. Quand je vois une montre, j'ay raiſon de conclure, qu'il y ait une intelligence, puiſqu'il eſt impoſſible que le hazard ait pû produire & arranger toutes ſes rouës. Comment donc ſeroit-il poſſible, que le hazard, & la rencontre des atomes fût capable d'arranger dans tous les hommes, & dans tous les animaux tant de reſſorts divers, avec la juſteſſe & la proportion que je viens d'expliquer; & que les hommes, & les animaux en engendraſſent d'autres, qui leur fuſſent tout-à-fait ſemblables. Ainſi il eſt ridicule de penſer ou de dire comme Lucrece, que le hazard a formé toutes les parties qui compoſent l'homme; que le yeux n'ont point été faits pour voir, mais qu'on s'eſt aviſé de voir, parce qu'on avoit des yeux, & ainſi des autres parties du corps. Voici ſes paroles.

Lumina

Lumina ne facias oculorum clara creata
Prospicere ut possimus, & ut proferre viai
Proceros passus, ideo fastigia posse
Surarum ac feminum pedibus fundata plicari.
Brachia tum porrò validis exapta lacertis
Esse, manusque datas utrâque ex parte ministras
Ut facere ad vitam possimus, quæ foret usus.
Cætera de genere hoc inter quæcumque pretantur
Omnia perversâ præpostera sunt ratione.
Nil ideo natu' est in nostro corpore ut uti
Possimus, sed quod natum est id procreat usum.

Ne faut-il pas avoir une étrange aversion d'une providence pour s'aveugler ainsi volontairement de peur de la reconnoître, & pour tâcher de se rendre insensible à des preuves aussi fortes & aussi convaincantes, que celles que la nature nous en fournit? Il est vrai que quand on affecte une fois de faire l'esprit fort, ou plûtôt l'impie, ainsi que faisoient les Epicuriens, on se trouve incontinent tout couvert de tenebres, & on ne voit plus que de fausses lueurs: on nie hardiment les choses les plus claires, & on assûre fiérement & magistralement les plus fausses & les plus obscures.

Le Poëte, que je viens de citer, peut servir de preuve de cet aveuglement des esprits forts: Car il prononce hardiment & contre toute apparence de verité, sur les questions les plus difficiles & les plus obscures, & il semble qu'il n'apperçoive pas les idées même les plus claires, & les plus évidentes. Si je m'arrêtois à rapporter des passages de cet Auteur pour justifier ce que dis, je ferois une digression trop longue & trop ennuïeuse. S'il est permis de faire quelques réflexions, qui arrêtent pour un moment l'esprit sur des véritez essenciel-les, il n'est jamais permis de faire des digressions, qui détournent l'esprit pendant un tems considérable de l'attention à son principal sujet, pour l'appliquer à des choses de peu d'importance.

CHA-

CHAPITRE V.

Chap. V.

I. *De la memoire.* II. *Et des habitudes.*

ON vient d'expliquer les causes générales tant extérieures qu'interieures, qui produisent du changement dans les esprits animaux, & par consequent dans la faculté d'imaginer. On a fait voir que les exterieures sont les viandes dont on se nourrit, & l'air que l'on respire: & que l'interieure consiste dans l'agitation involontaire de certains nerfs. On ne sçait point d'autres causes générales, & l'on assûre même qu'il n'y en a point. De sorte que la faculté d'imaginer ne dependant de la part du corps que de ces deux choses, sçavoir des esprits animaux, & de la disposition du cerveau sur lequel ils agissent, il ne reste plus ici, pour donner une parfaite connoissance de l'imagination que d'exposer les différens changemens qui peuvent arriver dans la substance du cerveau.

Nous les examinerons, aprés que nous aurons donné quelque idée de la mémoire, & des habitudes; c'est-à-dire de cette facilité que nous avons de penser à des choses ausquelles nous avons déja pensé, & de faire des choses que nous avons déja faites. L'ordre le demande ainsi.

I. De la memoire.

Pour l'explication de la mémoire, il faut se souvenir de ce qu'on a déja dit plusieurs fois: Que toutes nos différentes perceptions sont attachées aux changemens, qui arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau dans laquelle l'ame réside plus particuliérement.

Cela seul supposé, la nature de la mémoire est expliquée. Car de même que les branches d'un arbre, qui ont demeuré quelques temps ploïées d'une certaine façon, conservent quelque facilité pour être ploïées de nouveau de la même maniére : ainsi les fibres du cerveau ayant une fois receu certaines impressions par le cours des esprits animaux, & par l'action des objets, gardent assez long-tems quelque facilité pour recevoir ces

ces mêmes dispositions Or la memoire ne consiste que dans cette facilité ; puisque l'on pense aux mêmes choses, lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions. CHAP. V.

Comme les esprits animaux agissent tantôt plus, & tantôt moins fort sur la substance du cerveau, & que les objets sensibles font des impressions bien plus grandes, que l'imagination toute seule, il est facile de là de reconnoître, pourquoi on ne se souvient pas également de toutes les choses que l'on a apperceües. Pourquoi, par exemple, ce que l'on a apperceu plusieurs fois se represente d'ordinaire à l'ame plus vivement, que ce que l'on n'a apperceu qu'une ou deux fois. Pourquoi on se souvient plus distinctement des choses qu'on a vûës, que de celles qu'on a seulement imaginées : & ainsi pourquoi on sçaura mieux, par exemple la distribution des veines dans le foïe, aprés l'avoir veuë une seule fois dans la dissection de cette partie, qu'aprés l'avoir lûë plusieurs fois dans un livre d'anatomie, & d'autres choses semblables.

Que si on veut faire réflexion sur ce qu'on a dit auparavant de l'imagination & sur le peu que l'on vient de dire de la mémoire ; & si l'on est délivré de ce préjugé : Que nôtre cerveau est trop petit pour conserver des vestiges, & des impressions en fort grand nombre, on aura le plaisir de découvrir la cause de tous ces effets surprenans de la memoire, dont parle Saint Augustin avec tant d'admiration dans le dixiéme Livre de ses Confessions. Et l'on ne veut pas expliquer ces choses plus au long, parce que l'on croit qu'il est plus à propos que chacun se les explique à soi même par quelque effort d'esprit ; à cause que les choses qu'on decouvre par cette voye sont toûjours plus agréables, & font davantage d'impression sur nous que celles qu'on apprend des autres.

II. *Des habitudes.*

Pour l'explication des habitudes, il est nécessaire de sçavoir la maniére dont on a sujet de penser que l'ame remuë les parties du corps auquel elle est unie : La voici.

Chpa. V.

voici. Selon toutes les apparences du monde, il y a toûjours dans quelques endroits du cerveau, quels qu'ils ſoient, un aſſez grand nombre d'eſprits animaux tres agitez par la chaleur du cœur d'où ils ſont ſortis, & tous prets de couler dans les lieux où ils trouvent le paſſage ouvert. Tous les nerfs aboutiſſent au réſervoir de ces eſprits, & l'ame a le † pouvoir de déterminer leur mouvement, & de les conduire par ces nerfs dans tous les muſcles du corps. Ces eſprits y étant entrez, ils les enflent, & par conſequent ils racourciſſent. Ainſi ils remuënt les parties, auſquelles les muſcles ſont attachez.

† J'explique ailleurs en quoi conſiſte ce pouvoir.

On n'aura pas de peine à ſe perſuader, que l'ame remuë le corps de la maniére qu'on vient d'expliquer, ſi on prend garde, que lorſqu'on a été long-tems ſans manger, on a beau vouloir donner de certains mouvemens à ſon corps, on n'en peut venir à bout, & même l'on a quelque peine à ſe ſoûtenir ſur ſes pieds. Mais ſi on trouve le moien de faire couler dans ſon cœur quelque choſe de fort ſpiritueux comme du vin ou quelqu'autre pareille nourriture, on ſent auſſi-tôt que le corps obeït avec beaucoup plus de facilité, & l'on ſe remuë en toutes les maniéres qu'on ſouhaitte. Car cette ſeule experience fait ce me ſemble aſſez voir, que l'ame ne pouvoit donner de mouvement à ſon corps faute d'eſprits animaux, & que c'eſt par leur moyen qu'elle à recouvré ſon empire ſur lui.

Or les enflures des muſcles ſont ſi viſibles & ſi ſenſibles dans les agitations de nos bras & de toutes les parties de nôtre corps; & il eſt ſi raiſonnable de croire que ces muſcles ne ſe peuvent enfler, que parce qu'il y entre quelque corps, de même qu'un balon ne peut ſe groſſir, ni s'enfler, que parce qu'il y entre de l'air, ou autre choſe; qu'il ſemble qu'on ne puiſſe douter, que les eſprits animaux ne ſoient pouſſez du cerveau par les nerfs juſques dans les muſcles pour les enfler, & pour y produire tous les mouvemens que nous ſouhaitons. Car un muſcle étant plein, il eſt néceſſairement plus court que s'il étoit vuide, ainſi il tire & remuë la partie,

à la-

à laquelle il eſt attaché, comme on le peut voir expliqué plus au long dans les livres des *Paſſions*, & de *l'homme* de M. Deſcartes. On ne donne pas cependant cette explication, comme parfaitement démontrée dans toutes ſes parties. Pour la rendre entiérement évidente, il y a encore pluſieurs choſes à deſirer, deſquelles il eſt preſqu'impoſſible de s'éclaircir. Mais il eſt auſſi aſſez inutile de les ſçavoir pour nôtre ſujet: car que cette explication ſoit vraye, ou fauſſe, elle ne laiſſe pas d'être également utile pour faire connoître la nature des habitudes; parce que ſi l'ame ne remuë point le corps de cette maniére, elle le remuë néceſſairement de quelqu'autre qui lui eſt aſſez ſemblable, pour en tirer les conſéquences que nous en tirons.

Mais afin de ſuivre nôtre explication, il faut remarquer que les eſprits ne trouvent pas toûjours les chemins, par où ils doivent paſſer, aſſez ouverts & aſſez libres; & que cela fait que nous avons, par exemple, de la difficulté à remuër les doits avec la viteſſe qui eſt néceſſaire pour joüer des inſtrumens de muſique, ou les muſcles qui ſervent à la prononciation, pour prononcer les mots d'une langue étrangere: mais que peu à peu les eſprits animaux par leur cours continuel ouvrent & applaniſſent ces chemins, enſorte qu'avec le tems ils n'y trouvent plus de reſiſtance. Or c'eſt dans cette facilité que les eſprits animaux ont de paſſer dans les membres de nôtre corps, que conſiſtent les habitudes.

Il eſt trés facile ſelon cette explication de réſoudre une infinité de queſtions, qui regardent les habitudes comme par exemple, pourquoi les enfans ſont plus capables d'acquerir de nouvelles habitudes, que les perſonnes plus âgées. Pourquoi il eſt trés-difficile de perdre de vieilles habitudes. Pourquoi les hommes à force de parler ont acquis une ſi grande facilité à cela, qu'ils prononcent leurs paroles avec une viteſſe incroyable, & même ſans y penſer: comme il n'arrive que trop ſouvent à ceux qui diſent des priéres, qu'ils ont accoûtumé de faire depuis pluſieurs années. Ce-

pendant pour prononcer un ſeul mot, il faut remuër dans un certain tems, & dans un certain ordre, pluſieurs muſcles à la fois, comme ceux de la langue, des lévres, du goſier & du diaphragme. Mais on pourra avec un peu de méditation ſe ſatisfaire ſur ces queſtions, & ſur pluſieurs autres trés-curieuſes & aſſez utiles, & il n'eſt pas néceſſaire de s'y arrêter.

Il eſt viſible par ce que l'on vient de dire, qu'il y a beaucoup de rapport entre la mémoire & les habitudes, & qu'en un ſens la mémoire peut paſſer pour une eſpece d'habitude. Car de même que les habitudes corporelles conſiſtent dans la facilité que les eſprits ont acquiſe de paſſer par certains endroits de nôtre corps : ainſi la mémoire conſiſte dans les traces, que les mêmes eſprits ont imprimées dans le cerveau, leſquelles ſont cauſes de la facilité que nous avons de nous ſouvenir des choſes. De ſorte que s'il n'y avoit point de perceptions attachées aux cours des eſprits animaux, ni à ces traces, il n'y auroit aucune différence entre la mémoire & les autres habitudes. Il n'eſt pas auſſi plus difficile de concevoir que les bêtes, quoi que ſans ame & incapables d'aucune perception, ſe ſouviennent en leur maniére des choſes, qui ont fait impreſſion dans leur cerveau, que de concevoir qu'elles ſoient capables d'acquerir différentes habitudes, & aprés ce que je viens de dire des habitudes, je ne voi pas qu'il y ait beaucoup plus de difficulté à ſe repreſenter, comment les membres de leur corps acquierent peu à peu différentes habitudes, qu'à concevoir comment une machine nouvellement faite ne jouë pas ſi facilement, que lors qu'on en a fait quelque uſage.

Voyez les eclairciſſemens ſur la mémoire & les habitudes ſpirituelles.

CHA-

CHAPITRE VI.

CHAP. VI.

I. Que les fibres du cerveau ne sont pas sujettes à des changemens si prompts que les esprits. II. Trois différens changemens dans les trois différens âges.

I. Que les fibres du cerveau ne sont pas sujettes à des changemens si prompts que les esprits.

TOutes les parties des corps vivans sont dans un mouvement continuel, les parties solides & les fluides, la chair aussi bien que le sang : il y a seulement cette différence entre le mouvement des unes & des autres, que celui des parties du sang est visible & sensible, & que celui des fibres de nôtre chair est tout-à-fait imperceptible. Il y a donc cette différence entre les esprits animaux & la substance du cerveau, que les esprits animaux sont trés-agitez & trés-fluides, & que la substance du cerveau a quelque solidité & quelque consistence. De sorte que les esprits se divisent en petites parties, & se dissipent en peu d'heures, en transpirant par les pores des vaisseaux qui les contiennent; & il en vient souvent d'autres en leur place qui ne leur sont point du tout semblables: mais les fibres du cerveau ne sont pas si faciles à se dissiper ; il ne leur arrive pas souvent des changemens considerables; & toute leur substance ne se peut changer qu'aprés plusieurs années.

II. Trois changemens cõsiderables qui arrivent dans les trois différens âges.

Les différences les plus considerables qui se trouvent dans le cerveau d'un homme pendant toute sa vie, sont dans l'enfance, dans l'âge d'un homme fait, & dans la vieillesse.

Les fibres du cerveau dans l'enfance sont molles, flexibles, & delicates. Avec l'âge elles deviennent plus séches, plus dures, & plus fortes. Mais dans la vieillesse elles sont tout à-fait infléxibles, grossiéres & mêlées quelquesfois avec des humeurs superfluës, que la chaleur trés-foible de cet âge ne peut plus dissiper. Car de même que nous voyons que les fibres, qui composent la chair, se durcissent avec le tems, & que la chair d'un perdreau est sans contestation plus tendre que celle d'une vieille perdrix : ainsi les fibres du cer-

CHAP. VI.

veau d'un enfant ou d'un jeune homme doivent être beaucoup plus molles & plus délicates que celles des personnes plus avancées en âge.

L'on reconnoîtra la raison de ces changemens, si on considere, que ces fibres sont continuellement agitées par les esprits animaux, qui coulent à l'entour d'elles en plusieurs maniéres. Car de même que les vents séchent la terre, sur laquelle ils soufflent, ainsi les esprits animaux par leur agitation continuelle rendent peu à peu la pluspart des fibres du cerveau de l'homme plus séches, plus comprimées, & plus solides, en sorte que les personnes plus âgées les doivent avoir presque toûjours plus inflexibles, que ceux qui sont moins avancez en âge. Et pour ceux qui sont de même âge, les yvrognes qui pendant plusieurs années ont fait excez de vin, où de semblables boissons capables d'enyvrer, doivent les avoir aussi plus solides, & plus inflexibles, que ceux qui se sont privez de ces boissons pendant toute leur vie.

Or les différentes constitutions du cerveau dans les enfans, dans les hommes faits, & dans les vieillards, sont des causes fort considérables de la différence qui se remarque dans la faculté d'imaginer de ces trois âges desquels nous allons parler dans la suite.

CHAP. VII.

CHAPITRE VII.

I. De la communication qui est entre le cerveau d'une mere & celui de son enfant. II. De la communication qui est entre nôtre cerveau & les autres parties de nôtre corps laquelle nous porte à l'imitation & à la compassion. III. Explication de la génération des enfans monstrueux, & de la propagation des especes. IV. Explication de quelques déréglemens d'esprit & de quelques inclinations de la volonté. V De la concupiscence & du péché originel. VI. Objections & réponses.

IL est ce me semble assez évident que nous tenons à toutes choses, & que nous avons des rapports naturels

turels à tout ce qui nous environne, lesquels nous sont trés-utiles pour la conservation & pour la commodité de la vie. Mais tous ces rapports ne sont pas égaux. Nous tenons bien davantage à la France qu'à la Chine, au Soleil qu'à quelque étoile, à nôtre propre maison qu'à celle de nos voisins. Il y a des liens invisibles qui nous attachent bien plus étroitement aux hommes qu'aux bêtes ; à nos parens & à nos amis qu'à des étrangers ; à ceux de qui nous dépendons pour la conservation de nôtre être, qu'à ceux de qui nous ne craignons & n'esperons rien.

Ce qu'il y a principalement à remarquer dans cette union naturelle qui est entre nous & les autres hommes, c'est qu'elle est d'autant plus grande, que nous avons davantage besoin d'eux. Les parens & les amis sont unis étroitement les uns aux autres : on peut dire que leurs douleurs & leurs miseres sont communes, aussi bien que leurs plaisirs & leur felicité ; car toutes les passions & tous les sentimens de nos amis se communiquent à nous par l'impression de leur maniére, & par l'air de leur visage. Mais parce qu'absolument nous pouvons vivre sans eux, l'union naturelle qui est entr'eux & nous n'est pas la plus grande qui puisse étre.

I. De la cômunication qui est entre le cerveau de la mere & celui de son enfant.

Les enfans dans le sein de leurs meres, le corps desquels n'est point encore entiérement formé, & qui sont par eux-mêmes dans un état de foiblesse & de disette la plus grande qui se puisse concevoir, doivent aussi être unis avec leurs meres de la maniére la plus étroite qui se puisse imaginer. Et quoi que leur ame soit séparée de celle de leur mere, leur corps n'étant point détaché du sien, on doit penser qu'ils ont les mêmes sentimens & les mêmes passions, en un mot toutes les mêmes pensées qui s'excitent dans l'ame à l'occasion des mouvemens qui se produisent dans le corps.

Ainsi les enfans voyent ce que leurs meres voyent, ils entendent les mêmes cris, ils reçoivent les mêmes impressions des objets, & ils sont agitez de mêmes

 passions,

CHAP. VII.

passions. Car puisque l'air du visage d'un homme passionné penetre ceux qui le regardent, & imprime naturellement en eux une passion semblable à celle qui l'agite, quoique l'union de cet homme avec ceux qui le considérent ne soit pas fort grande : on a ce me semble raison de penser que les meres sont capables d'imprimer dans leurs enfans tous les mêmes sentimens dont elles sont touchées, & toutes les mêmes passions dont elles sont agitées. Car enfin le corps de l'enfant ne fait qu'un même corps avec celui de la mere : le sang & les esprits sont communs à l'un & à l'autre : les sentimens & les passions sont des suites naturelles des mouvemens des esprits & du sang, & ces mouvemens se communiquent nécessairement de la mere à l'enfant. Donc les passions & les sentimens & généralement toutes les pensées dont le corps est l'occasion sont communes à la mere & à l'enfant.

Ces choses me paroissent incontestables pour plusieurs raisons ; cependant je ne les avance ici que comme une supposition qui selon ma pensée, se trouvera suffisamment démontrée par la suite. Car toute supposition qui peut satisfaire à la résolution de toutes les difficultez que l'on peut former, doit passer pour un principe incontestable.

II. De la cômunication qui est entre nôtre cerveau & les autres parties de nôtre corps, laquelle nous porte à l'imitation & à la côpassion

Les liens invisibles par lesquels l'Auteur de la nature unit tous ces ouvrages, sont dignes de la sagesse de Dieu & de l'admiration des hommes ; il n'y a rien de plus surprenant ni de plus instructif tout emsemble : mais nous n'y pensons pas. Nous nous laissons conduire sans considérer celui qui nous conduit, ni comment il nous conduit : la nature nous est cachée aussi bien que son Auteur ; & nous sentons les mouvemens qui se produisent en nous, sans en considérer les ressorts. Cependant il y a peu de choses qu'il nous soit plus nécessaire de connoître ; car c'est de leur connoissance que dépend l'explication de toutes les choses qui ont rapport à l'homme.

Il y a certainement dans nôtre cerveau des ressorts qui nous portent naturellement à l'imitation, car cela est

est néceſſaire à la ſocieté civile. Non ſeulement il eſt néceſſaire que les enfans croyent leurs peres ; les diſciples, leurs maîtres ; & les inferieurs, ceux qui ſont au deſſus d'eux : il faut encore que tous les hommes ayent quelque diſpoſition à prendre les mêmes maniéres, & à faire les mêmes actions de ceux avec qui ils veulent vivre. Car afin que les hommes ſe lient, il eſt néceſſaire qu'ils ſe reſſemblent & par le corps & par l'eſprit. Ceci eſt le principe d'une infinité de choſes dont nous parlerons dans la ſuite. Mais pour ce que nous avons à dire dans ce Chapitre, il eſt encore néceſſaire, que l'on ſache qu'il y a dans le cerveau des diſpoſitions naturelles qui nous portent à la compaſſion auſſi bien qu'à l'imitation. CHAP. VII.

Il faut donc ſçavoir que non ſeulement les eſprits animaux ſe portent naturellement dans les parties de nôtre corps pour faire les mêmes actions, & les mêmes mouvemens que nous voyons faire aux autres, mais encore pour recevoir en quelque maniére leurs bleſſures, & pour prendre part à leurs miſéres. Car l'expérience nous apprend, que lorſque nous conſidérons avec beaucoup d'attention quelqu'un que l'on frappe rudement, ou qui a quelque grande playe, les eſprits ſe tranſportent avec effort dans les parties de nôtre corps qui répondent à celles que l'on voit bleſſer dans un autre : pourveu que l'on ne détourne point ailleurs le cours de ces eſprits, en ſe chatoüillant volontairement avec quelque force une autre partie que celle que l'on voit bleſſer ; ou que le cours naturel des eſprits vers le cœur & les viſceres, qui eſt ordinaire aux émotions ſubites, n'entraîne ou ne change point celui dont nous parlons ; ou enfin que quelque liaiſon extraordinaire des traces du cerveau & des mouvemens des eſprits ne faſſe pas le même effet.

Ce tranſport des eſprits dans les parties de nôtre corps, qui répondent à celles que l'on voit bleſſer dans les autres, ſe fait bien ſentir dans les perſonnes délicates, qui ont l'imagination vive, & les chairs fort tendres & fort molles. Car ils reſſentent fort ſouvent

vent comme une espéce de fremissement dans leurs jambes, par exemple s'ils regardent attentivement quelqu'un qui y ait une ulcére, ou qui y reçoive actuellement quelque coup. Voici ce qu'un de mes amis m'écrit pour confirmer ma pensée. *Un homme d'âge qui demeure chez une de mes sœurs étant malade, une jeune servante de la maison tenoit la chandele, comme on le seignoit au pied: Quand elle lui vit donner le coup de lancette elle fut saisie d'une telle apprehension qu'elle sentît trois ou quatre jours ensuite une douleur si vive au même endroit du pied, qu'elle fut obligée de garder le lit pendant ce tems.* La raison de ces accidens est que les esprits se répandent avec force dans les parties de nôtre corps qui répondent à celles que nous voyons blesser dans les autres; & cela afin que les tenant plus bandées, ils les rendent plus sensibles à nôtre ame, & qu'elle soit sur ses gardes pour éviter les maux que nous voyons arriver aux autres.

Cette compassion dans les corps produit la compassion dans les esprits. Elle nous excite à soulager les autres, parce qu'en cela nous nous soulageons nous-mêmes. Enfin elle arrête nôtre malice & nôtre cruauté. Car l'horreur du sang, la frayeur de la mort, en un mot l'impression sensible de la compassion empêche souvent de massacrer des bêtes, les personnes même les plus persuadées que ce ne sont que des machines: parce que la plûpart des hommes ne les peuvent tuër sans se blesser par le contrecoup de la compassion.

Ce qu'il faut principalement remarquer ici, c'est que la veuë sensible de la blessure qu'une personne reçoit, produit dans ceux qui le voyent une autre blessure d'autant plus grande, qu'ils sont plus foibles & plus délicats. Parce que cette veuë sensible poussant avec effort les esprits animaux dans les parties du corps qui répondent à celles que l'on voit blesser, ils font une plus grande impression dans les fibres d'un corps délicat que dans celles d'un corps fort & robuste.

Ainsi

Ainsi les hommes qui sont pleins de force & de vigueur ne sont point blessez par la veuë de quelque massacre: & ils ne sont pas tant portez à la compassion, à cause que cette veuë choque leur corps, que parce qu'elle choque leur raison. Ces personnes n'ont point de compassion pour les criminels; ils sont infléxibles & inéxorables. Mais pour les femmes & les enfans, ils souffrent beaucoup de peine par les blessures qu'ils voyent recevoir à d'autres. Ils ont machinalement beaucoup de compassion des misérables: & ils ne peuvent mêmes voir battre ni entendre crier une bête sans quelque inquiétude d'esprit. CHAP. VII.

Pour les enfans qui sont encore dans le sein de leur mere, la délicatesse des fibres de leur chair étant infiniment plus grande, que celle des femmes, & des enfans, le cours des esprits y doit produire des changemens plus considérables, comme on le verra dans la suite.

On regardera encore ce que je viens de dire comme une simple supposition si on le souhaitte ainsi: Mais on doit tâcher de la bien comprendre, si on veut concevoir distinctement les choses que je prétens expliquer dans ce Chapitre. Car les deux suppositions que je viens de faire sont les principes d'une infinité de choses que l'on croit ordinairement fort difficiles & fort cachées, & qu'il me paroît en effet impossible d'éclaircir sans recevoir ces suppositions. Voici des exemples.

III. Explication de la génération des enfans monstrueux & de la propagation de l'espéce.

Il y a environ sept ou huit ans, que l'on voyoit aux Incurables un jeune homme, qui étoit né fou, & dont le corps étoit rompu dans les mêmes endroits, dans lesquels on rompt les criminels. Il a vêcu prés de vingt ans en cet état: plusieurs personnes l'ont veu, & la feuë Reine mere étant allée visiter cet Hospital eut la curiosité de le voir, & même de toucher les bras, & les jambes de ce jeune homme aux endroits où ils étoient rompus.

Selon les principes que je viens d'établir, la cause de ce funeste accident fut, que sa mere ayant sceu

CHAP. VII.

qu'on alloit rompre un criminel, l'alla voir exécuter. Tous les coups que l'on donna à ce misérable, *frapperent avec force l'imagination de cette mere, & par une espéce de contrecoup le cerveau tendre & délicat de son enfant. Les fibres du cerveau de cette femme furent étrangement ébranlées, & peut-être rompuës en quelques endroits par le cours violent des esprits produit à la veuë d'une action si terrible, mais elles eurent assez de consistence pour empescher leur bouleversement entier. Les fibres au contraire du cerveau de l'enfant ne pouvant résister au torrent de ces esprits furent entiérement dissipées, & le ravage fut assez grand pour lui faire perdre l'esprit pour toûjours. C'est là la raison pour laquelle il vint au monde privé de sens. Voici celle pour laquelle il étoit rompu aux mêmes parties du corps que le criminel, que sa mere avoit veu mettre à mort.

*Selon la premiere supposition.

A la veuë de cette exécution si capable d'effraïer une femme, le cours violent des esprits animaux de la mere alla avec force de son cerveau vers tous les endroits de son corps, qui répondoient à ceux du criminel, *& la même chose se passa dans l'enfant. Mais, parce que les os de la mere étoient capables de résister à la violence de ces esprits, ils n'en furent point blessez. Peut-être même qu'elle ne ressentit pas la moindre douleur, ni le moindre fremissement dans les bras ni dans les jambes, lorsqu'on les rompoit au criminel. Mais ce cours rapide des esprits fut capable d'entraîner les parties molles & tendres des os de l'enfant. Car les os sont les derniéres parties du corps qui se forment, & ils ont tres-peu de consistence dans les enfans qui sont encore dans le sein de leur mere. Et il faut remarquer, que si cette mere eût déterminé le mouvement de ces esprits vers quelqu'autre partie de son corps en se chatoüillant avec force, son enfant n'auroit point eu les os rompus, mais la partie, qui eût répondu à celle vers laquelle la mere auroit déterminé ces esprits, eût été fort blessée, selon ce que j'ai déja dit.

*Selon la seconde supposition.

Les

Les raisons de cet accident son générales pour expliquer comment les femmes, qui voyent durant leur grossesse des personnes marquées en certaines parties du visage, impriment à leurs enfans les mêmes marques, & dans les mêmes parties du corps: & l'on peut juger de là que c'est avec raison qu'on leur dit, qu'elles se frottent à quelque partie cachée du corps, lorsqu'elles apperçoivent quelque chose qui les surprend, & qu'elles sont agitées de quelque passion violente; car cela peut faire que les marques se tracent plûtôt sur ces parties cachées que sur le visage de leurs enfans.

Nous aurions souvent des exemples pareils à celui que nous venons de rapporter, si les enfans pouvoient vivre aprés avoir reçû de si grandes playes, mais d'ordinaire ce sont des avortons. Car on peut dire que presque tous les enfans, qui meurent dans le ventre de leurs meres sans qu'elles soient malades, n'ont point d'autre cause de leur mal-heur, que l'épouvante, quelque desir ardent, ou quelqu'autre passion violente de leurs meres. Voici un autre exemple assez particulier.

Il n'y a pas un an qu'une femme ayant consideré avec trop d'application le tableau de saint Pie dont on celebroit la feste de la Canonisation, accoucha d'un enfant qui ressembloit parfaitement à la représentation de ce saint. Il avoit le visage d'un vieillard, autant qu'en est capable un enfant qui n'a point de barbe. Ses bras étoient croisez sur sa poitrine, ses yeux tournez vers le Ciel, & il avoit tres peu de front, parce que l'image de ce Saint étant élevée vers la voute de l'Eglise en regardant le Ciel, n'avoit aussi presque point de front. Il avoit une espéce de mître renversée sur ses épaules avec plusieurs marques rondes aux endroits, où les mîtres sont couvertes de pierreries. Enfin cet enfant ressembloit fort au tableau, sur lequel sa mere l'avoit formé par la force de son imagination. C'est une chose que tout Paris a pû voir aussi bien que moi, parce qu'on l'a conservé assez long-tems dans de l'esprit de vin.

CHAP. VII.

Cet exemple a cela de particulier que ce ne fut pas à la veuë d'un homme vivant & agité de quelque passion, qui émut les esprits & le sang de la mere pour produire un si étrange effet, mais seulement la veuë d'un tableau: laquelle cependant fut fort sensible & accompaguée d'une grande émotion d'esprits, soit par l'ardeur & par l'application de la mere, soit par l'agitation que le bruit de la feste causoit en elle.

Cette mere regardant donc avec application & avec émotion d'esprits ce tableau, l'enfant selon la premiére supposition le voyoit comme elle avec application & avec émotion d'esprits. La mere en étant vivement frappée l'imitoit au moins dans la posture, selon la deuxiéme supposition: car son corps étant entiérement formé & les fibres de sa chair assez dures pour résister au cours des esprits, elle ne pouvoit pas l'imiter ou se rendre semblable à lui en toutes choses. Mais les fibres do la chair de l'enfant étant extrêmement molles, & par conséquent susceptibles de toutes sortes d'arrengemens, le cours rapide des esprits produisit dans sa chair tout ce qui étoit nécessaire pour le rendre entiérement semblable à l'image qu'il voyoit; & l'imitation à laquelle les enfans sont les plus disposez fut presque-aussi parfaite qu'elle le pouvoit être. Mais cette imitation ayant donné au corps de cet enfant une figure trop extraordinaire, elle lui causa la mort.

Il y a bien d'autres exemples de la force de l'imagination des meres dans les Auteurs, & il n'y a rien de si bizarre dont elles n'avortent quelquefois. Car non seulement elles font des enfans difformes, mais encore des fruits dont elles ont souhaitté de manger; des pommes, des poires, des grappes de raisin & d'autres choses semblables. Les meres imaginant & desirant fortement de manger des poires, par exemple, les enfans les imaginent & les desirent de même avec ardeur: & le cours des esprits excité par l'image du fruit desiré, se répandant dans un petit corps fort capable de changer de figure à cause de sa molesse; ces pauvres enfans deviennent semblables aux choses qu'ils souhaitent.

haitent avec trop d'ardeur. Mais les meres n'en souffrent point de mal, parceque leur corps n'est pas assez mou pour prendre la figure des choses qu'ils imaginent : ainsi elles ne peuvent pas les imiter, ou se rendre entiérement semblables à elles.

Or il ne faut pas s'imaginer que cette correspondance que je viens d'expliquer, & qui est quelquefois cause de si grands desordres, soit une chose inutile ou mal ordonnée dans la nature. Au contraire elle semble trés-utile à la propagation du corps humain ou à la formation du *fœtus*, & elle est absolument nécessaire à la transmission de certaines dispositions de cerveau qui doivent être différentes en différens tems & en différens païs : car il est nécessaire par exemple que les agneaux ayent dans de certains païs le cerveau tout-à-fait disposé à fuïr les loups, à cause qu'il y en a beaucoup en ces lieux, & qu'ils sont fort à craindre pour eux.

Il est vrai que cette communication du cerveau de la mere avec celui de son enfant a quelquefois de mauvaises suites, lors que les meres se laissent surprendre par quelque passion violente. Cependant il me semble que sans cette communication les femmes & les animaux ne pourroient pas facilement engendrer des petits de même espéce. Car encore que l'on puisse donner quelque raison de la formation du *fœtus* en général, comme Monsieur Descartes l'a tenté assez heureusement. Cependant il est trés-difficile sans cette communication du cerveau de la mere avec celui de l'enfant, d'expliquer comment une cavale n'engendre point un bœuf, & une poule un œuf qui contienne une petite perdrix, ou quelque oiseau d'une nouvelle espece : & je croi que ceux qui ont médité sur la formation du fœtus seront de ce sentiment.

Il est vrai que la pensée la plus raisonnable, & la plus conforme à l'expérience sur cette question trés-difficile de la formation du fœtus ; c'est que les enfans sont déja tout formez avant même l'action par laquelle ils sont conçûs, & que leurs meres ne font que leur donner

donner l'accroissement ordinaire dans le tems de la grossesse. Cependant cette communication des esprits animaux & du cerveau de la mere avec les esprits, & le cerveau de l'enfant, semble encore servir à régler cet accroissement, & à déterminer les parties qui servent à sa nourriture, à se ranger à peu-prés de la même maniére que dans le corps de la mere, c'est-à-dire à rendre l'enfant semblable à la mere ou de même espéce qu'elle. Cela paroît assez par les accidens qui arrivent, lorsque l'imagination de la mere se déregle, & que quelque passion violente change la disposition naturelle de son cerveau : car alors, comme nous venons d'expliquer, cette communication change la conformation du corps de l'enfant, & les meres avortent quelquefois des *fœtus* d'autant plus semblables aux fruits qu'elles ont desirez, que les esprits trouvent moins de résistance dans les fibres du corps de l'enfant.

On ne nie pas cependant, que Dieu, sans cette communication dont nous venons de parler, n'ait pû disposer d'une maniére si exacte & si réguliére toutes les choses qui sont nécessaires à la propagation de l'espece pour des siécles infinis, que les meres n'eussent jamais avorté, & même qu'elles eussent toûjours eû des enfans de même grandeur, de même couleur, & qui se fussent ressemblez en toutes choses : car nous ne devons pas mesurer la puissance de Dieu par nôtre foible imagination, & nous ne sçavons point les raisons qu'il a pû avoir dans la construction de son ouvrage.

Nous voyons tous les jours que sans le secours de cette communication, les plantes & les arbres produisent assez réguliérement leurs semblables, & que les oiseaux, & beaucoup d'autres animaux n'en ont pas besoin, pour faire croître & éclorre d'autres petits, lorsqu'ils couvent des œufs de différente espéce, comme lors qu'une poule couve des œufs de perdrix. Car quoique l'on ait raison de penser que les graines & les œufs contiennent déja les plantes & les oiseaux qui en sortent, & qu'il se puisse faire que les petits corps de ces oiseaux ayant receu leur conformation par la communi-

munication dont on a parlé, & les plantes la leur par le moyen d'une autre communication équivalente: cependant c'est peut-être deviner. Mais quand mêmes on ne devineroit pas, on ne doit pas tout-à-fait juger par les choses que Dieu a faites, qu'elles sont celles qu'il peut faire.

Si on considére toutesfois que les plantes, qui reçoivent leur accroissement par l'action de leur mere, lui ressemblent beaucoup plus que celles qui viennent de graine: que les tulippes par exemple qui viennent de cajeux sont de même couleur que leur mere, & que celles qui viennent de graine en sont presque toûjours fort différentes, on ne pourra douter, que si la communication de la mere avec le fruit n'est pas absolument nécessaire afin qu'il soit de même espece, elle est toûjours nécessaire; afin que ce fruit lui soit entiérement semblable.

De sorte qu'encore que Dieu ait préveu que cette communication du cerveau de la mere avec celui de son enfant, feroit quelquefois mourir des *fœtus* & engendrer des monstres à cause du déréglement de l'imagination de la mere: cependant cette communication est si admirable, & si nécessaire par les raisons que je viens de dire, & pour plusieurs autres que je pourrois encore ajoûter, que cette connoissance que Dieu a euë de ces inconveniens ne lui a pas dû empêcher d'exécuter son dessein. On peut dire en un sens que Dieu n'a pas eu dessein de faire des monstres: car il me paroit évident que si Dieu ne faisoit qu'un animal il ne le feroit jamais monstrueux. Mais ayant eu dessein de produire un ouvrage admirable par les voyes les plus simples, & de lier toutes ses créatures les unes avec les autres, il a préveu certains effets qui suivroient nécessairement de l'ordre, & de la nature des choses, & cela ne l'a pas détourné de son dessein. Car enfin quoi-qu'un monstre tout seul soit un ouvrage imparfait, toutefois lors qu'il est joint avec le reste des créatures, il ne rend point le monde imparfait.

Nous avons suffisamment expliqué ce que l'imagi-

CHAP. VII.

nation d'une mere peut faire sur le corps de son enfant: examinons présentement le pouvoir qu'elle a sur son esprit, & tâchons ainsi de découvrir les premiers déréglemens de l'esprit & de la volonté des hommes dans leur origine : car c'est-là nôtre principal dessein.

IV. Explication de quelques déréglemens d'esprit & d'inclinations de la volonté.

Il est certain que les traces du cerveau sont accompagnées des sentimens & des idées de l'ame, & que les émotions des esprits animaux ne se font point dans le corps, qu'il n'y ait dans l'ame des mouvemens qui leur répondent; En un mot, il est certain que toutes les passions & tous les sentimens corporels sont accompagnez de véritables sentimens & de véritables passions de l'ame. Or selon nôtre premiére supposition les meres communiquent à leurs enfans les traces de leur cerveau, & ensuite les mouvemens de leurs esprits animaux. Donc elles font naître dans l'esprit de leurs enfans les mêmes passions & les mêmes sentimens dont elles sont touchées : & par conséquent elles leur corrompent le cœur & la raison en plusieurs maniéres.

S'il se trouve tant d'enfans qui portent sur leur visage des marques, ou des traces de l'idée qui a frappé leur mere, quoi que les fibres de la peau fassent beaucoup plus de résistance au cours des esprits que les parties molles du cerveau, & que les esprits soient beaucoup plus agitez dans le cerveau que vers la peau; on ne peut pas raisonnablement douter, que les esprits animaux de la mere ne produisent dans le cerveau de leurs enfans beaucoup de traces de leurs émotions déréglées. Or les grandes traces du cerveau, & les émotions des esprits qui leur répondent, se conservant long-tems & quelquefois toute la vie; il est évident que comme il n'y a gueres de femmes qui n'ayent quelques foiblesses, & qui n'ayent été émuës de quelque passion pendant leur grossesse, il ne doit y avoir que trés peu d'enfans qui n'ayent l'esprit mal tourné en quelque chose, & qui n'ayent quelque passion dominante.

On n'a que trop d'expériences de ces choses, & tout le monde sçait assez qu'il y a des familles entiéres, qui

sont

font affligées de grandes foiblesses d'imagination, qu'elles ont hérité de leurs parens : Mais il n'est pas nécessaire d'en donner ici des exemples particuliers. Au contraire il est plus à propos d'assûrer pour la consolation de quelques personnes, que ces foiblesses des parens n'étant point naturelles, ou propres à la nature de l'homme, les traces & les vestiges du cerveau qui en sont la cause, se peuvent effacer avec le tems.

CHAP. VII.

On peut toutefois rapporter ici l'exemple du Roi Jacques d'Angleterre, duquel parle le Chevalier d'Igby, dans le Livre de la poudre de Sympathie qu'il a donné au public. Il assure dans ce Livre que Marie Stuard étant grosse du Roi Jacques, quelques Seigneurs d'Ecosse entrerent dans sa chambre, & tuërent en sa présence son Secretaire qui étoit Italien ; quoiqu'elle se fût jettée au devant de lui pour les en empêcher: que cette Princesse y reçut quelques legeres blessures: & que la frayeur qu'elle eut fit de si grandes impressions dans son imagination, qu'elles se communiquerent à l'enfant qu'elle portoit dans son sein : De sorte que le Roi Jacques son fils demeura toute sa vie sans pouvoir regarder une épée nuë. Il dit qu'il l'expérimenta lui même, lorsqu'il fut fait Chevalier : car ce Prince lui devant toucher l'épaule de l'épée, il la lui porta droit au visage, & l'en eut même blessé, si quelqu'un ne l'eut conduite adroitement où il falloit. Il y a tant de semblables exemples, qu'il est inutile d'en aller chercher dans les auteurs. On ne croit pas qu'il se trouve quelqu'un qui conteste ces choses. Car enfin on voit un trés-grand nombre de personnes qui ne peuvent souffrir la veuë d'un rat, d'une souris, d'un chat, d'une grenoüille, & principalement des animaux qui rampent comme les serpens & les couleuvres ; & qui ne connoissent point d'autre cause de ces aversions extraordinaires, que la peur que les meres ont euës de ces divers animaux pendant leur grossesse.

V. Explication de la concupiscence, & du péché originel.

Mais ce que je souhaite principalement que l'on remarque, c'est qu'il y a toutes les apparences possibles que les hommes gardent encore aujourd'huy dans

leur

CHAP. IIV. leur cerveau des traces & des impreſſions de leurs premiers parens. Car de même que les animaux produiſent leurs ſemblables ; & avec des veſtiges ſemblables dans leur cerveau, leſquels ſont cauſe que les animaux de même eſpéce ont les mêmes ſympathies, & antipathies, & qu'ils font les mêmes actions dans les mêmes rencontres : Ainſi nos premiers parens aprés leur péché ont receu dans leur cerveau de ſi grands veſtiges & des traces ſi profondes par l'impreſſion des objets ſenſibles, qu'ils pourroient bien les avoir communiquées à leurs enfans. De ſorte que cette grande attache, que nous avons dés le ventre de nos meres à toutes les choſes ſenſibles, & ce grand éloignement de Dieu où nous ſommes en cet état, pourroit être expliqué en quelque maniére par ce que nous venons de dire.

Car comme il eſt néceſſaire ſelon l'ordre établi de la nature, que les penſées de l'ame ſoient conformes aux traces qui ſont dans le cerveau : on pourroit dire que, dés que nous ſommes formez dans le ventre de nos meres, nous ſommes dans le péché & infectez de la corruption de nos parens, puiſque dés ce tems-là nous ſommes trés-fortement attachez aux plaiſirs de nos ſens. Ayant dans nôtre cerveau des traces ſemblables à celles des perſonnes qui nous donnent l'être, il eſt néceſſaire que nous ayons auſſi les mêmes penſées, & les mêmes inclinations qui ont rapport aux objets ſenſibles.

Ainſi nous devons naître avec la concupiſcence, & avec le péché originel. Nous devons naître avec la concupiſcence ſi la concupiſcence n'eſt que l'effort naturel, que les traces du cerveau font ſur l'eſprit pour l'attacher aux choſes ſenſibles : & nous devons naître dans le péché originel ſi le péché originel n'eſt autre choſe, que le regne de la concupiſcence, & que ces efforts comme victorieux & comme maîtres de l'eſprit & du cœur de l'enfant. Or il y a grande apparence, que le regne de la concupiſcence ou la victoire de la concupiſcence, eſt ce qu'on appelle péché originel dans les enfans, & péché actuel dans les hommes libres.

S. Paul aux Rom ch 6 5. 12. 14. &c.

Il

Chap. VII.

VI. Objeɛtions & réponses.

Il semble seulement, qu'on pourroit conclure des principes que je viens d'établir, une chose contraire à l'expérience, sçavoir, que la mere devroit toûjours communiquer à son enfant des habitudes & des inclinations semblables à celles qu'elle a, & la facilité d'imaginer, & d'apprendre les mêmes choses qu'elle connoît : car toutes ces choses ne dépendent, comme l'on a dit, que des traces & des vestiges du cerveau. Or il est certain, que les traces & les vestiges du cerveau des meres se communiquent aux enfans. On a prouvé ce fait par des exemples qu'on a rapportez touchant les hommes ; & il est encore confirmé par l'exemple des animaux, dont les petits ont le cerveau rempli des mêmes vestiges, que ceux dont ils sont sortis ; ce qui fait que tous ceux qui sont d'une même espéce, ont la même voix, la même maniére de remuër leurs membres, & enfin les mêmes ruses pour prendre leur proïe & pour se deffendre de leurs ennemis. Il devroit donc suivre de là, que puisque toutes les traces des meres se gravent, & s'impriment dans le cerveau des enfans, les enfans devroient naître avec les mêmes habitudes, & les autres qualitez qu'ont leurs meres : & mêmes les conserver ordinairement toute leur vie, puisque les habitudes qu'on a dés sa plus tendre jeunesse, sont celles qui se conservent plus long-tems ; ce qui néanmoins est contraire à l'expérience.

Pour répondre à cette objection, il faut sçavoir qu'il y a de deux sortes de traces dans le cerveau. Les unes sont naturelles ou propres à la nature de l'homme : les autres sont acquises. Les naturelles sont trés-profondes, & il est impossible de les effacer tout-à-fait : les acquises au contraire se peuvent perdre facilement, parce que d'ordinaire elles ne sont pas si profondes. Or quoi que les naturelles, & les acquises ne différent que du plus & du moins, & que souvent les premiéres aïent moins de force que les secondes, puisque l'on accoûtume tous les jours des animaux à faire des choses tout-à-fait contraires à celles ausquelles ils sont portez par ces traces naturelles ; (on accoûtume par exemple un

un chien à ne point toucher à du pain, & à ne point courir aprés une perdrix qu'il voit & qu'il sent ;) cependant il y a cette différence entre ces traces, que les naturelles ont pour ainsi dire de secretes alliances avec les autres parties du corps : car tous les ressorts de nôtre machine s'aident les uns les autres pour se conserver dans leur état naturel. Toutes les parties de nôtre corps contribuënt mutuellement à toutes les choses nécessaires pour la conservation, ou pour le rétablissement des traces naturelles. Ainsi on ne les peut tout-à-fait effacer, & elles commencent à revivre, lors qu'on croit les avoir détruites.

Au contraire les traces acquises, quoi que plus grandes, plus profondes, & plus fortes que les naturelles, se perdent peu à peu, si l'on n'a soin de les conserver par l'application continuelle des causes qui les ont produites : parce que les autres parties du corps ne contribuënt point à leur conservation, & qu'au contraire elles travaillent continuellement à les effacer & à les perdre. On peut comparer ces traces aux playes ordinaires du corps ; ce sont des blessures que nôtre cerveau à receuës, lesquelles se renferment d'elles-mêmes, comme les autres playes, par la construction admirable de la machine.

Comme donc il n'y a rien dans tout le corps qui ne soit conforme aux traces naturelles, elles se transmettent dans les enfans avec toute leur force. Ainsi les Perroquets font des petits, qui ont les mêmes cris, ou les mémes chants naturels, qu'ils ont eux-mêmes. Mais parce que les traces acquises ne sont que dans le cerveau, & qu'elles ne rayonnent pas dans le reste du corps, si ce n'est quelque peu, comme lorsqu'elles ont été imprimées par les émotions qui accompagnent les passions violentes, elles ne doivent pas se transmettre dans les enfans. Ainsi un Perroquet qui donne le bon jour & le bon soir à son Maître, ne fera pas des petits aussi sçavans que lui, & des personnes doctes & habiles n'auront pas des enfans qui leur ressemblent.

Ainsi quoi qu'il soit vrai, que tout ce qui se passe

dans

dans le cerveau de la mere, se passe aussi en même tems dans celui de l'enfant; que la mere ne puisse rien voir, rien sentir, rien imaginer, que l'enfant ne voïe, ne le sente, & ne l'imagine, & enfin que toutes les fausses traces des meres corrompent l'imagination des enfans: néanmoins ces traces n'étant pas naturelles dans le sens que nous venons d'expliquer, il ne faut pas s'étonner si elles se referment d'ordinaire, aussi-tôt que les enfans sont sortis du sein de leur mere. Car alors, la cause qui formoit ces traces, & qui les entretenoit, ne subsiste plus; la constitution naturelle de tout le corps contribuë à leur destruction; & les objets sensibles en produisent d'autres nouvelles, tres-profondes, & en tres-grand nombre, qui effacent presque toutes celles que les enfans ont eûës dans le sein de leur mere. Car puisqu'il arrive tous les jours, qu'une grande douleur fait qu'on oublie celles qui ont précédé, il n'est pas possible que des sentimens aussi vifs que sont ceux des enfans, qui reçoivent pour la premiére fois l'impression des objets sur les organes délicats de leur sens, n'éffacent la plupart des traces, qu'ils n'ont receu des mêmes objets que par une espéce de contrecoup, lors qu'ils en étoient comme à couvert dans le sein de leur mere.

Toutesfois lorsque ces traces sont formées par une forte passion, & accompagnées d'une agitation trés-violente de sang & d'esprits dans la mere, elles agissent avec tant de force sur le cerveau de l'enfant & sur le reste de son corps, qu'elles y impriment des vestiges aussi profonds & aussi durables, que les traces naturelles: comme dans l'exemple du Chevalier d'Igby; dans celui de cet enfant né foû & tout brisé, dans le cerveau & dans tous les membres duquel l'imagination de la mere avoit produit de si grands ravages, & enfin dans l'exemple de la corruption générale de la nature de l'homme.

Et il ne faut pas s'étonner si les enfans du Roi d'Angleterre n'ont pas eu la même foiblesse que leur Pere. Premiérement, parce que ces sortes de traces ne s'impriment

CHAP. VII.

priment jamais si avant dans le reste du corps que les naturelles. Secondement, parce que la mere n'ayant pas la même foiblesse que le pere, elle a empêché par sa bonne constitution que cela n'arrivât. Et enfin parce que la mere agit infiniment plus sur le cerveau de l'enfant que le Pere, comme il est évident par les choses que l'on a dites.

Mais il faut remarquer que toutes ces raisons qui montrent que les enfans du Roi Jaques d'Angleterre ne pouvoient participer à la foiblesse de leur Pere ne font rien contre l'explication du péché originel, ou de cette inclination dominante pour les choses sensibles, ni de ce grand éloignement de Dieu que nous tenons de nos parens : parce que les traces, que les objets sensibles ont imprimées dans le cerveau des premiers hommes, ont été trés-profondes : qu'elles ont été accompagnées, & augmentées par des passions violentes : qu'elles ont été fortifiées par l'usage continuel des choses sensibles & nécessaires à la conservation de la vie, non seulement dans Adam & dans Eve, mais même, ce qu'il faut bien remarquer, dans les plus grands Saints, dans tous les hommes & dans toutes les femmes de qui nous descendons ; de sorte qu'il n'y a rien, qui ait pû arrêter cette corruption de la nature. Ainsi tant s'en faut que ces traces de nos premiers peres se doivent effacer peu à peu, qu'au contraire elles doivent s'augmenter de jour en jour ; & sans la grace de JESUS-CHRIST, qui s'oppose continuellement à ce torrent, il seroit absolument vrai de dire ce qu'a dit un Poëte Payen.

Ætas parentum pejor avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

Car il faut bien prendre garde que les vestiges qui réveillent des sentimens de piété dans les plus saintes meres ne communiquent point de piété aux enfans qu'elles ont dans leur sein, & que les traces au contrai-

re

ce qui réveillent les idées des choses sensibles, & qui sont suivies de passions, ne manquent point de communiquer aux enfans le sentiment & l'amour des choses sensibles.

Une mere par exemple qui est excitée à l'amour de Dieu par le mouvement des esprits qui accompagne la trace de l'image d'un vénérable vieillard, à cause que cette mere a attaché l'idée de Dieu à cette trace de vieillard : car comme nous verrons bien-tôt dans le Chapitre de la liaison des idées, cela se peut facilement faire, quoi qu'il n'y ait point de rapport entre Dieu & l'image d'un vieillard : cette mere dis-je ne peut produire dans le cerveau de son enfant que la trace d'un vieillard, & que de l'inclination pour les vieillards, ce qui n'est point l'amour de Dieu dont elle étoit touchée. Car enfin il n'y a point de traces dans le cerveau qui puissent par elles-mêmes réveiller d'autres idées que celles des choses sensibles : parce que le corps n'est pas fait pour instruire l'esprit, & qu'il ne parle à l'ame que pour lui même.

Ainsi une mere, dont le cerveau est rempli de traces qui par leur nature ont rapport aux choses sensibles, & qu'elle ne peut effacer à cause que la concupiscence demeure en elle & que son corps ne lui est point soûmis, les communiquant nécessairement à son enfant, l'engendre pécheur quoi qu'elle soit juste. Cette mere est juste, parce qu'aimant actuellement ou qu'ayant aimé Dieu par un amour de choix, cette concupiscence ne la rend point criminelle, quoi qu'elle en suive les mouvemens dans le sommeil. Mais l'enfant qu'elle engendre n'ayant point aimé Dieu par un amour de choix, & son cœur n'ayant point été tourné vers Dieu ; il est évident qu'il est dans le desordre & dans le déreglément, & qu'il n'y a rien dans lui qui ne soit digne de la colere de Dieu.

Mais lors qu'ils ont été regénerez par le baptême, & qu'ils ont été justifiez ou par une disposition de cœur semblable à celle qui demeure dans les justes durant les illusions de la nuit : ou peut-être par un acte

libre

CHAP. VII.

libre d'amour de Dieu qu'ils ont fait étant délivrez pour quelques momens de la domination du corps par la force du Sacrement : (car comme Dieu les a faits pour l'aimer, on ne peut concevoir qu'ils soient actuellement dans la justice & dans l'ordre de Dieu, s'ils ne l'aiment ou s'ils ne l'ont aimé ; ou pour le moins si leur cœur n'est disposé de la même maniére qu'il seroit s'ils l'avoient actuellement aimé :) Alors quoi qu'ils obéïssent à la concupiscence pendant leur enfance, leur concupiscence n'est plus peché : elle ne les rend plus coupables & dignes de colere : ils ne laissent pas d'être justes & agréables à Dieu, par la même raison que l'on ne perd point la grace, quoi que l'on suive en dormant les mouvemens de la concupiscence : car les enfans ont le cerveau si mou, & ils reçoivent de si vives & de si fortes impressions des objets les plus foibles, qu'ils n'ont pas assez de liberté d'esprit pour y resister. Mais je me suis arrêté trop long-tems à des choses qui ne sont pas tout à fait du sujet que je traite. C'est assez que je puisse conclure ici de ce que je viens d'expliquer dans ce Chapitre que toutes ces fausses traces, que les meres impriment dans le cerveau de leurs enfans, leur rendent l'esprit faux, & leur corrompent l'imagination : & qu'ainsi la plûpart des hommes sont sujets à imaginer les choses autrement qu'elles ne sont, en donnant quelque fausse couleur, & quelque trait irrégulier aux idées des choses qu'ils apperçoivent.

Voyez les éclaircissemens.

CHAP. VIII.

CHAPITRE VIII.

I. *Changemens qui arrivent à l'imagination d'un enfant, qui sort du sein de sa mere, par la conversation qu'il a avec sa nourrice, sa mere, & d'autres personnes.* II. *Avis pour les bien élever.*

DAns le chapitre précédent nous avons consideré le cerveau d'un enfant dans le sein de sa mere, examinons maintenant ce qui lui arrive dés qu'il en est

sorti,

sorti. En même tems qu'il quitte les tenebres & qu'il voit pour la premiére fois la lumiére, le froid de l'air extérieur le saisit : les embrassemens les plus caressans de la femme qui le reçoit offensent ses membres délicats : tous les objets extérieurs le surprennent ; ils lui sont tous des sujets de crainte, parce qu'il ne connoît pas encore, & qu'il n'a de lui-même aucune force pour se deffendre ou pour fuïr. Les larmes & les cris par lesquels il se console, sont des marques infaillibles de ses peines & de ses frayeurs : car ce sont en effet des priéres que la nature fait pour lui aux assistans, afin qu'ils le deffendent des maux qu'il souffre & de ceux qu'il apprehende.

Pour bien concevoir l'embarras, où se trouve son esprit en cet état, il faut se souvenir que les fibres de son cerveau sont tres-molles & tres-délicates, & par consequent que tous les objets de dehors font sur elles des impressions tres-profondes. Car, puisque les plus petites choses se trouvent quelquefois capables de blesser une imagination foible, un si grand nombre d'objets surprenans ne peut manquer de blesser, & de broüiller celle d'un enfant.

Mais afin d'imaginer encore plus vivement les agitations & les peines, où sont les enfans dans le temps qu'ils viennent au monde, & les blessures que leur imagination doit recevoir : Representons-nous quel seroit l'étonnement des hommes, s'ils voïoient devant leurs yeux des géants cinq ou six fois plus hauts qu'eux, qui s'approcheroient sans rien faire connoître de leur dessein : ou s'ils voïoient quelque nouvelle espece d'animaux, qui n'eussent aucun rapport avec ceux qu'ils ont déja veus, ou seulement si un cheval ailé, ou quelqu'autre chimere de nos Poëtes descendoit subitement des nuës sur la terre. Que ces prodiges feroient de profondes traces dans les esprits, & que de cervelles se broüilleroient pour les avoir vûs seulement une fois ?

Tous les jours il arrive qu'un événement inopiné & qui a quelque chose de terrible, fait perdre l'esprit à

CHAP. VIII. des hommes faits, dont le cerveau n'est pas fort susceptible de nouvelles impressions, qui ont de l'expérience, qui peuvent se deffendre, ou au moins qui peuvent prendre quelque résolution. Les enfans en venant au monde souffrent quelque chose de tous les objets qui frappent leurs sens, ausquels ils ne sont pas accoûtumez. Tous les animaux qu'ils voyent, sont des animaux d'une nouvelle espece pour eux, puisqu'ils n'ont rien vû au dehors de tout ce qu'ils voyent pour lors: ils n'ont ni force, ni expérience; les fibres de leur cerveau sont tres-délicates & tres-fléxibles. Comment donc se pourroit-il faire, que leur imagination ne demeurât point blessée par tant d'objets differens?

Il est vrai, que les meres ont déja un peu accoûtumé leurs enfans aux impressions des objets, puisqu'elles les ont déja tracez dans les fibres de leur cerveau, quand ils étoient encore dans leur sein; & qu'ainsi ils en sont beaucoup moins blessez, lorsqu'ils voyent de leurs propres yeux, ce qu'ils avoient déja apperceu en quelque maniére par ceux de leurs meres. Il est encore vrai que les fausses traces & les blessûres que leur imagination a ressenties à la vûë de tant d'objets terribles pour eux, se ferment & se guerissent avec le tems; parce que n'étant pas naturelles, tout le corps y est contraire, & les efface comme nous avons vû dans le chapitre précedent: & c'est ce qui empêche que généralement tous les hommes ne soient fous dés leur enfance. Mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait toûjours quelques traces si fortes & si profondes, qu'elles ne se puissent effacer, de sorte qu'elles durent autant que la vie.

Si les hommes faisoient de fortes réfléxions sur ce qui se passe au dedans d'eux mêmes & sur leurs propres pensées, ils ne manqueroient pas d'experiences qui prouvent ce que l'on vient de dire. Ils reconnoîtroient ordinairement en eux-mêmes des inclinations & des aversions secrettes, que les autres n'ont pas, desquelles il semble qu'on ne puisse donner d'autre cause, que ces traces de nos premiers jours. Car puisque les causes

causes de ces inclinations & aversions nous sont particuliéres, elle ne sont point fondées dans la nature de l'homme: & puisqu'elles nous sont inconnuës, il faut qu'elles ayent agi en un tems, où nôtre memoire n'étoit pas encore capable de retenir les circonstances des choses, qui auroient pû nous en faire souvenir : & ce tems ne peut être que celui de nôtre plus tendre enfance. CHAP. VIII.

Monsieur Descartes a écrit dans une de ses lettres ; qu'il avoit une amitié particuliére pour toutes les personnes loûches ; & qu'en ayant recherché la cause avec soin, il avoit enfin reconnû que ce défaut se rencontroit en une jeune fille qu'il aimoit, lorsqu'il étoit encore enfant, l'affection qu'il avoit pour elle se répandant à toutes les personnes qui lui ressembloient en quelque chose.

Mais ce ne sont pas ces petits déreglemens de nos inclinations, lesquels nous jettent le plus dans l'erreur : c'est que nous avons tous, ou presque tous l'esprit faux en quelque chose ; & que nous sommes presque tous sujets à quelque espéce de folie, quoi que nous ne le pensions pas. Quand on examine avec soin le génie de ceux avec lesquels on converse, on se persuade facilement de ceci ; & quoi qu'on soit peut-être original soi-même, & que les autres en jugent ainsi ; on trouve que tous les autres sont aussi des originaux, & qu'il n'y a de différence entr'eux que du plus & du moins.

Or une des causes des différens caracteres d'esprits, & sans doute la différence des impressions qu'on reçoit à la sortie du sein de sa mere, ainsi qu'on vient de le faire voir par les inclinations particuliéres & extraordinaires : parce que ces especes de folie étant constantes & durables pour l'ordinaire, elles ne peuvent pas dépendre de la constitution des esprits animaux, laquelle change fort facilement. Et par conséquent il est nécessaire qu'elles viennent des fausses impressions, qui se sont faites dans les fibres du cerveau, lorsque nôtre mémoire n'étoit pas capable d'en conserver

le souvenir, c'est-à-dire, dés le commencement de nôtre vie. Voilà donc une source assez ordinaire des erreurs des hommes, que ce bouleversement de leur cerveau causé par l'impression des objets extérieurs dans le tems qu'ils viennent au monde: mais cette cause ne cesse pas si-tôt, qu'on pourroit s'imaginer.

La conversation ordinaire que les enfans sont obligez d'avoir avec leurs nourrices, ou même avec leurs meres, lesquelles n'ont souvent aucune éducation, achéve de leur perdre & de leur corrompre entiérement l'esprit. Ces femmes ne les entretiennent que de niaiseries, que de contes ridicules, ou capables de leur faire peur. Elles ne leur parlent que de choses sensibles, & d'une maniére propre à les confirmer dans les faux jugemens des sens. En un mot, elles jettent dans leurs esprits les semences de toutes les foiblesses qu'elles ont elles-mêmes, comme de leurs apprehensions extravagantes, de leurs superstitions ridicules & d'autres semblables foiblesses. Ce qui fait que n'étant pas accoûtumez à rechercher la verité, ni la goûter, ils deviennent enfin incapables de la discerner, & de faire quelque usage de leur raison. De là leur vient une certaine timidité & bassesse d'esprit, qui leur demeure fort long-tems; car il y en a beaucoup, qui à l'âge de quinze & de vingt-ans, ont encore tout l'esprit de leur nourrice.

Il est vrai que les enfans ne paroissent pas fort propres pour la méditation de la verité, & pour les sciences abstraites & relevées: parce que les fibres de leur cerveau étant tres-délicates, elles sont tres-facilement agitées par les objets mêmes les plus foibles, & les moins sensibles; & leur ame ayant nécessairement des sensations proportionnées à l'agitation de ces fibres, elle laisse là les pensées Métaphysiques, & de pure intellection, pour s'appliquer uniquement à ses sensations. Ainsi il semble que les enfans ne peuvent pas considerer avec assez d'attention les idées pures de la verité, étant si souvent & si facilement distraits par les idées confuses des sens.

Cepen-

Cependant on peut répondre, premiérement, qu'il est plus facile à un enfant de sept ans de se délivrer des erreurs, où les sens le portent, qu'à une personne de soixante, qui a suivi toute sa vie les préjugez de l'enfance. Secondement, que si un enfant n'est pas capable des idées claires & distinctes de la vérité, il est du moins capable d'étre averti, que ses sens le trompent en toutes sortes d'occasions; & si on ne lui apprend pas la vérité, on ne doit pas au moins l'entretenir ni le fortifier dans ses erreurs. Enfin les plus jeunes enfans tout accablez qu'ils sont de sentimens agréables & pénibles, ne laissent pas d'apprendre en peu de tems ce que des personnes avancées en âge ne peuvent faire en beaucoup davantage; comme la connoissance de l'ordre & des rapports, qui se trouvent entre tous les mots & toutes les choses qu'ils voyent & qu'ils entendent. Car quoi que ces choses ne dépendent guéres que de la mémoire, cependant il paroît assez qu'ils font beaucoup d'usage de leur raison dans la maniére dont ils apprennent leur langue. Chap. VIII.

Mais puisque la facilité, qu'ont les fibres du cerveau des enfans pour recevoir les impressions touchantes des objets sensibles, est la cause pour laquelle on les juge incapables des sciences abstraites, il est facile d'y remedier. Car il faut qu'on avouë, que si on tenoit les enfans sans crainte, sans desirs, & sans espérances; si on ne leur faisoit point souffrir de douleur; si on les éloignoit autant qu'il se peut de leurs petits plaisirs; on pourroit leur apprendre, dés qu'ils sçauroient parler, les choses les plus difficiles & les plus abstraites, ou tout au moins les Mathematiques sensibles, la Mécanique, & d'autres choses semblables; qui sont nécessaires dans la suite de la vie. Mais ils n'ont garde d'appliquer leur esprit à des sciences abstraites, lors qu'on les agite par des desirs, & qu'on les trouble par des frayeurs, ce qu'il est tres-nécessaire de bien considérer. II. *Avis pour bien élever les enfans.*

Car comme un homme ambitieux, qui viendroit de perdre son bien & son honneur, ou qui auroit été élevé

élevé tout d'un coup à une grande dignité qu'il n'esperoit pas, ne seroit point en état de resoudre des questions Metaphysiques, ou des *équations* d'Algebre; mais seulement de faire les choses que sa passion presente lui inspireroit. Ainsi les enfans, dans le cerveau desquels une pomme & des dragées font des impressions aussi profondes, que les charges & les grandeurs en font dans celui d'un homme de quarante ans, ne sont pas en état d'écouter des véritez abstraites, qu'on leur enseigne. De sorte qu'on peut dire, qu'il n'y a rien qui soit si contraire à l'avancement des enfans dans les sciences, que les divertissemens continuels dont on les récompense, & que les peines dont on les menace sans cesse.

Mais ce qui est infiniment plus considerable, c'est que ces craintes des chastimens, & ces desirs de récompenses sensibles, dont on remplit l'esprit des enfans, les éloigne entiérement de la pieté. La devotion est encore plus abstraite que la science, elle est encore moins du goût de la nature corrompuë. L'esprit de l'homme est assez porté à l'étude, mais il n'est point porté à la pieté. Si donc les grandes agitations ne nous permettent pas d'étudier, quoi qu'il y ait naturellement du plaisir; comment se pourroit-il faire, que des enfans, qui sont tout occupez des plaisirs sensibles dont on les récompense, & des peines dont on les effraye, se conservassent encore assez de liberté d'esprit pour goûter les choses de pieté?

La capacité de l'esprit est fort limitée, il ne faut pas beaucoup de choses pour la remplir, & dans le tems que l'esprit est plein, il est incapable de nouvelles pensées, s'il ne se vuide auparavant. Mais lorsque l'esprit est rempli des choses sensibles, il ne se vuide pas comme il lui plaît. Pour concevoir ceci, il faut considerer, que nous sommes tous incessamment portez vers le bien par les inclinations de la nature; & que le plaisir étant le caractere, par lequel nous le distinguons du mal, il est nécessaire que le plaisir nous touche, & nous occupe plus que tout le reste. Le plaisir étant donc,

donc attaché à l'usage des choses sensibles, parce qu'elles sont le bien du corps de l'homme, il y a une espéce de nécessité, que ces biens remplissent la capacité de nôtre esprit, jusqu'à ce que Dieu répande sur eux une amertume, qui nous en donne du dégoût & de l'horreur, en nous faisant sentir par sa grace cette douceur du ciel, qui efface toutes les douceurs de la terre: *Dando menti celestem delectationem quâ omnis terrena delectatiõ superetur.* S. Aug.

Mais, parce que nous sommes autant portez à fuïr le mal qu'à aimer le bien, & que la douleur est le caractere que la nature a attaché au mal, tout ce que nous venons de dire du plaisir se doit, dans un sens contraire, entendre de la douleur.

Puis donc que les choses, qui nous font sentir du plaisir & de la douleur, remplissent la capacité de l'esprit, & qu'il n'est pas en nôtre pouvoir de les quitter & de n'en être pas touchez, quand nous le voulons; il est visible, qu'on ne peut faire goûter la pieté aux enfans, non plus qu'au reste des hommes, si on ne commence selon les préceptes de l'Evangile par la privation de toutes les choses qui touchent les sens, & qui excitent de grands desirs & de grandes craintes; puisque toutes les passions offusquent & éteignent la grace, & cette délectation intérieure, que Dieu nous fait sentir dans nôtre devoir.

Les plus petits enfans ont de la raison aussi bien que les hommes faits, quoi qu'ils n'ayent pas d'expérience: ils ont aussi les mêmes inclinations naturelles, quoi qu'ils se portent à des objets bien différens. Il faut donc les accoûtumer à se conduire par la raison, puisqu'ils en ont; il faut les exciter à leur devoir en ménageant adroittement leurs bonnes inclinations. C'est éteindre leur raison, & corrompre leurs meilleures inclinations, que de les tenir dans leur devoir par des impressions sensibles. Ils paroissent alors être dans leur devoir; mais ils n'y sont qu'en apparence. La vertu n'est pas dans le fond de leur esprit, ni dans le fond de leur cœur; ils ne la connoissent presque pas, & ils l'ai-

CHAP. VIII. ment encore beaucoup moins. Leur esprit n'est plein que de frayeurs & de desirs, d'aversions & d'amitiez sensibles, desquelles il ne se peut dégager pour se mettre en liberté, & pour faire usage de sa raison. Ainsi les enfans, qui sont élevez de cette maniére basse & servile, s'accoûtument peu-à-peu à une certaine insensibilité pour tous les sentimens d'un honnête homme & d'un Chrêtien, laquelle leur demeure toute leur vie: & quand ils espérent se mettre à couvert des châtimens par leur autorité, ou par leur adresse, ils s'abandonnent à tout ce qui flatte la concupiscence & les sens, parce qu'en effet ils ne connoissent point d'autres biens que les biens sensibles.

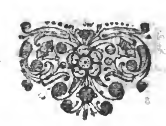
Il est vrai qu'il y a des rencontres, où il est nécessaire d'instruire les enfans par leurs sens, mais il ne le faut faire que lorsque la raison ne suffit pas. Il faut d'abord les persuader par la raison de ce qu'ils doivent faire, & s'ils n'ont pas assez de lumiére pour reconnoître leurs obligations, il semble qu'il faille les laisser en repos pour quelque tems. Car ce ne seroit pas les instruire, que de les forcer de faire exterieurement ce qu'ils ne croient pas devoir faire, puisque c'est l'esprit qu'il faut instruire, & non pas le corps. Mais s'ils refusent de faire ce que la raison leur montre qu'ils doivent faire, il ne le faut jamais souffrir, & il faut plûtôt en venir à quelque sorte d'excez: car en ces rencontres celui qui épargne son fils a pour lui selon le Sage, plus de haine que d'amour.

Qui parcit virgæ odit filiũ suum. Prov. 13. 24.

Si les châtimens n'instruisent pas l'esprit, & s'ils ne font point aimer la vertu, ils instruisent au moins en quelque maniére le corps, & ils empêchent que l'on ne goûte le vice, & par conséquent, que l'on ne s'en rende esclave. Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que les peines ne remplissent pas la capacité de l'esprit, comme les plaisirs. On cesse facilement d'y penser, dés qu'on cesse de les souffrir & qu'il n'y a plus de sujet de les craindre. Car alors elles ne sollicitent point l'imagination; elles n'excitent point les passions; elles n'irritent point la concupiscen-

pisſcence; enfin elles laiſſent à l'eſprit toute la liberté de penſer à ce qu'il lui plaît. Ainſi on peut s'en ſervir envers les enfans pour les retenir dans leur devoir ou dans l'apparence de leur devoir. Chap. VIII.

Mais, s'il eſt quelquefois utile d'effrayer & de punir ſes enfans par des châtimens ſenſibles, il ne faut pas conclure qu'on doive les attirer par des récompenſes ſenſibles. Il ne faut ſe ſervir de ce qui touche les ſens avec quelque force, que dans la derniére néceſſité: or il n'y en a aucune de leur donner des récompenſes ſenſibles, & de leur repreſenter ces récompenſes comme la fin de leurs occupations. Ce ſeroit au contraire corrompre toutes leurs meilleures actions, & les porter plûtôt à la ſenſualité qu'à la vertu. Les traces des plaiſirs qu'on a une fois goûtez, demeurent fortement imprimées dans l'imagination; elles réveillent continuellement les idées des biens ſenſibles; elles excitent toûjours des deſirs importuns, qui troublent la paix de l'eſprit; enfin elles irritent la concupiſcence en toutes rencontres, & c'eſt un levain qui corrompt tout: mais ce n'eſt pas ici le lieu d'expliquer ces choſes, comme elles le méritent.





SECONDE PARTIE.

DE L'IMAGINATION.

Chap. I.

CHAPITRE PREMIER.

I. De l'imagination des femmes. II. *De celle des hommes.* III. *De celle des vieillards.*



NOus avons donné quelque idée des causes Physiques du déreglement de l'imagination des hommes dans l'autre Partie : nous tâcherons dans celle ci de faire quelque application de ces causes aux erreurs générales de l'imagination, & nous parlerons aussi des causes de ces erreurs que l'on peut appeller morales.

On a pû voir par les choses qu'on a dites dans le Chapitre précédent, que la délicatesse des fibres du cerveau est une des principales causes qui nous empêchent de pouvoir apporter assez d'application pour découvrir les véritez un peu cachées.

I. *De l'imagination des femmes.* Cette délicatesse des fibres se rencontre ordinairement dans les femmes, & c'est ce qui leur donne cette grande intelligence, pour tout ce qui frappe les sens. C'est aux femmes à décider des modes, à juger de la langue, à discerner le bon air & les belles maniéres. Elles ont plus de science, d'habileté & de finesse que les hommes sur ces choses. Tout ce qui dépend du goût est de leur ressort, mais pour l'ordinaire elles sont incapables de pénétrer les véritez un peu difficiles à découvrir. Tout ce qui est abstrait leur est incompre-

comprehensible. Elles ne peuvent se servir de leur imagination pour déveloper des questions composées, & embarrassées. Elles ne considérent que l'écorce des choses ; & leur imagination n'a point de force & d'étenduë pour en percer le fond, & pour en comparer toutes les parties sans se distraire. Une bagatelle est capable de les détourner : le moindre cri les effraye : le plus petit mouvement les occupe. Enfin la maniére, & non la réalité des choses, suffit pour remplir toute la capacité de leur esprit : parce que les moindres objets produisant de grands mouvemens dans les fibres délicates de leur cerveau, elles excitent par une suite nécessaire dans leur ame des sentimens assez vifs & assez grands pour l'occuper toute entiére.

S'il est certain que cette délicatesse des fibres du cerveau, est la principale cause de tous ces effets : Il n'est pas de même certain qu'elle se rencontre généralement dans toutes les femmes. Ou si elle s'y rencontre, leurs esprits animaux ont quelquefois une telle proportion avec les fibres de leur cerveau, qu'il se trouve des femmes qui ont plus de solidité d'esprit que quelques hommes. C'est dans un certain temperamment de la grosseur, & de l'agitation des esprits animaux avec les fibres du cerveau, que consiste la force de l'esprit, & les femmes ont quelquefois ce juste temperamment. Il y a des femmes fortes & constantes, & il y a des hommes foibles & inconstans. Il y a des femmes sçavantes, des femmes courageuses, des femmes capables de tout ; & il se trouve au contraire des hommes mous & efféminez, incapables de rien pénétrer & de rien exécuter. Enfin quand nous attribuons quelques défauts à un séxe, à certains âges, à certaines conditions, nous ne l'entendons que pour l'ordinaire, en supposant toûjours, qu'il n'y a point de regle générale sans exception.

Car il ne faut pas s'imaginer, que tous les hommes, ou toutes les femmes de même âge, ou de même païs, ou de même famille, ayent le cerveau de même constitution. Il est plus à propos de croire, que comme

CHAP. I. on ne peut trouuer deux visages qui se ressemblent entiérement, on ne peut trouver deux imaginations tout-à fait semblables ; & que tous les hommes, les femmes & les enfans ne différent entr'eux que du plus & du moins dans la délicatesse des fibres de leur cerveau. Car de même qu'il ne faut pas supposer trop vîte une *indentité* essentielle entre des choses entre lesquelles on ne voit point de différence: il ne faut pas mettre aussi des différences essentielles, où on ne trouve pas de parfaite *indentité*. Car ce sont là des défauts où l'on tombe ordinairement.

Ce qu'on peut donc dire des fibres du cerveau, c'est que d'ordinaire elles sont tres-molles, & tres délicates dans les enfans ; qu'avec l'âge elles se durcissent, & se fortifient ; que cependant la plûpart des femmes, & quelques hommes les ont toute leur vie extrêmement délicates. On ne sçauroit rien déterminer davantage. Mais c'est assez parler des femmes & des enfans : ils ne se mêlent pas de chercher la vérité & d'en instruire les autres : ainsi leurs erreurs ne portent pas beaucoup de préjudice, car on ne les croit guéres dans les choses qu'ils avancent. Parlons des hommes faits, de ceux dont l'esprit est dans sa force & dans sa vigueur, & que l'on pourroit croire capables de trouver la vérité, & de l'enseigner aux autres.

II. De l'imagination des hommes dans la perfection de leur âge.

Le tems ordinaire de la plus grande perfection de l'esprit est depuis trente jusqu'à cinquante ans. Les fibres du cerveau en cet âge ont acquis pour l'ordinaire une consistence médiocre. Les plaisirs & les douleurs des sens ne font presque plus d'impression sur elles. De sorte qu'on n'a plus à se deffendre, que des passions violentes qui arrivent rarement, & desquelles on peut se mettre à couvert, si on en évite avec soin toutes les occasions. Ainsi l'ame n'étant plus divertie par les choses sensibles, elle peut contempler facilement la vérité.

Un homme dans cet état, & qui ne seroit point rempli des préjugez de l'enfance ; qui dés sa jeunesse auroit acquis de la facilité pour la méditation ; qui ne vou-

voudroit s'arrêter qu'aux notions claires & distinctes de l'esprit; qui rejetteroit soigneusement toutes les idées confuses des sens, & qui auroit le tems & la volonté de méditer, ne tomberoit sans doute que difficilement dans l'erreur. Mais ce n'est pas de cet homme dont il faut parler : c'est des hommes du commun, qui n'ont pour l'ordinaire rien de celui-ci.

Je dis donc, que la consistence, qui se rencontre avec l'âge dans les fibres du cerveau des hommes, fait la solidité & la consistence de leurs erreurs, s'il est permis de parler ainsi. C'est le sceau, qui scéelle leurs préjugez, & toutes leurs fausses opinions, & qui les met à couvert de la force de la raison. Enfin autant que cette constitution des fibres du cerveau est avantageuse aux personnes bien élevées, autant est elle desavantageuse à la plus grande partie des hommes, puisqu'elle confirme les uns & les autres dans les pensées où ils sont.

Mais les hommes ne sont pas seulement confirmez dans leurs erreurs, quand ils sont venus à l'âge de quarante ou de cinquante ans. Ils sont encore plus sujets à tomber dans de nouvelles : parce que se croyant alors capables de juger de tout, comme en effet ils le devroient être, ils décident avec présomption, & ne consultent que leurs préjugez ; car les hommes ne raisonnent des choses, que par rapport aux idées, qui leur sont les plus familiéres. Quand un Chymiste veut raisonner de quelque corps naturel, ses trois principes lui viennent d'abord en l'esprit. Un Peripateticien pense d'abord aux quatre élemens, & aux quatre premiéres qualitez ; un autre Philosophe rapporte tout à d'autres principes. Ainsi il ne peut entrer dans l'esprit d'un homme rien qui ne soit incontinent infecté des erreurs, ausquelles il est sujet, & qui n'en augmente le nombre.

Cette consistence des fibres du cerveau a encore un trés-mauvais effet, principalement dans les personnes plus âgées, qui est de les rendre incapables de méditation. Ils ne peuvent apporter d'attention à la plûpart

des choses qu'ils veulent sçavoir, & ainsi ils ne peuvent pénétrer les véritez un peu cachées. Ils ne peuvent goûter les sentimens les plus raisonnables, lorsqu'ils sont appuyez sur des principes qui leur paroissent nouveaux, quoi qu'ils soient d'ailleurs fort intelligens dans les choses dont l'âge leur a donné beaucoup d'expérience. Mais tout ce que je dis ici, ne s'entend que de ceux qui ont passé leur jeunesse, sans faire usage de leur esprit, & sans s'appliquer.

Pour éclaircir ces choses il faut sçavoir que nous ne pouvons apprendre quoi que ce soit, si nous n'y apportons de l'attention; & que nous ne sçaurions guéres être attentifs à quelque chose, si nous ne l'imaginons, & si nous ne nous la representons vivement dans nôtre cerveau. Or afin que nous puissions imaginer quelques objets, il est nécessaire que nous fassions ploïer quelque partie de nôtre cerveau, ou que nous lui imprimions quelqu'autre mouvement pour pouvoir former les traces, ausquelles sont attachées les idées, qui nous representent ces objets. De sorte que si les fibres du cerveau se sont un peu durcies, elles ne seront capables que de l'inclination & des mouvemens, qu'elles auront eües autrefois. Et ainsi l'ame ne poura imaginer, ni par conséquent être attentive à ce qu'elle vouloit, mais seulement aux choses qui lui sont familiéres.

De là il faut conclure, qu'il est trés-avantageux de s'exercer à méditer sur toutes sortes de sujets, afin d'acquerir une certaine facilité de penser à ce qu on veut. Car de même que nous acquerons une grande facilité de remuër les doits de nos mains en toutes maniéres, & avec une tres-grande vitesse par le frequent usage que nous en faisons en joüant des instrumens: ainsi les parties de nôtre cerveau, dont le mouvement est nécessaire pour imaginer ce que nous voulons, acquierent par l'usage une certaine facilité à se ploïer, qui fait que l'on imagine les choses que l'on veut avec beaucoup de facilité, de promptitude, & même de netteté.

Or le

Or le meilleur moyen d'acquerir cette habitude qui fait la principale difference d'un homme d'esprit d'avec un autre, c'est de s'accoûtumer dés sa jeunesse à chercher la vérité des choses mêmes fort difficiles, parce qu'en cet âge les fibres du cerveau sont capables de toutes sortes d'inflexions.

Je ne prétens pas néanmoins que cette facilité se puisse acquerir par ceux qu'on appelle gens d'étude, qui ne s'appliquent qu'à lire sans méditer, & sans rechercher par eux-mêmes la résolution des questions avant que de la lire dans les Auteurs. Il est assez visible que par cette voye l'on n'acquiert que la facilité de se souvenir des choses qu'on a leuës. On remarque tous les jours, que ceux qui ont beaucoup de lecture, ne peuvent apporter d'attention aux choses nouvelles dont on leur parle, & que la vanité de leur erudition les portant à en vouloir juger avant que de les concevoir, les fait tomber dans des erreurs grossiéres, dont les autres hommes ne sont pas capables.

Mais quoi que le deffaut d'attention soit la principale cause de leurs erreurs, il y en a encore une qui leur est particuliére. C'est que trouvant toûjours dans leur memoire une infinité d'especes confuses, ils en prennent d'abord quelqu'une qu'ils considérent comme celle dont il est question ; & parce que les choses qu'on dit ne lui conviennent pas, ils jugent ridiculement qu'on se trompe. Quand on veut leur representer qu'ils se trompent eux-mêmes, & qu'ils ne sçavent pas seulement l'état de la question, ils s'irritent; & ne pouvant concevoir ce qu'on leur dit, ils continuënt de s'attacher à cette fausse espece que leur memoire leur a présentée. Si on leur en montre trop manifestement la fausseté, ils en substituënt une seconde & une troisiéme qu'ils deffendent quelquefois contre toute apparence de vérité, & même contre leur propre conscience; parce qu'ils n'ont guéres de respect ni d'amour pour la vérité, & qu'ils ont beaucoup de confusion & de honte à reconnoître, qu'il y a des choses qu'on sçait mieux qu'eux.

CHAP. I. *III. Des vieillards.*

Tout ce qu'on a dit des personnes de quarante & de cinquante ans, se doit encore entendre avec plus de raison des vieillards; parce que les fibres de leur cerveau sont encore plus infléxibles, & que manquant d'esprits animaux pour y tracer de nouveaux vestiges, leur imagination est toute languissante. Et comme d'ordinaire les fibres de leur cerveau sont mêlées avec beaucoup d'humeurs superfluës, ils perdent peu à peu la memoire des choses passées, & tombent dans les foiblesses ordinaires aux enfans. Ainsi dans l'âge decrépit, ils ont les défauts qui dépendent de la constitution des fibres du cerveau, lesquels se rencontrent dans les enfans & dans les hommes faits: quoi que l'on puisse dire, qu'ils sont plus sages que les uns & les autres, à cause qu'ils ne sont plus si sujets à leurs passions, qui viennent de l'émotion des esprits animaux.

On n'expliquera pas ces choses davantage, parce qu'il est facile de juger de cet âge par les autres dont on a parlé auparavant, & de conclure que les vieillards ont encore plus de difficulté que tous les autres à concevoir ce qu'on leur dit; qu'ils sont plus attachez à leur préjugez & à leurs anciennes opinions; & par conséquent, qu'ils sont encore plus confirmez dans leurs erreurs & dans leurs mauvaises habitudes, & autres choses semblables. On avertit seulement, que l'état du vieillard n'arrive pas précisément à soixante, ou à soixante & dix ans; que tous les vieillards ne radotent pas; que tous ceux qui ont passé soixante ans ne sont pas toûjours délivrez des passions des jeunes gens: & qu'il ne faut pas tirer des conséquences trop générales des principes que l'on a établis.

CHAPI-

CHAPITRE II.

Que les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familieres, ce qui fait qu'on ne juge point sainement des choses.

JE croi avoir expliqué dans les chapitres précedens les divers changemens qui se rencontrent dans les esprits animaux, & dans la constitution des fibres du cerveau selon les différens âges. Ainsi pourvû qu'on ait un peu médité sur ce que nous avons dit sur ce sujet, on doit avoir à present une connoissance assez distincte de l'imagination, & des causes physiques les plus ordinaires des différens que l'on remarque entre les esprits, puisque tous les changemens qui arrivent à l'imagination & à l'esprit, ne sont que des suites de ceux qui se rencontrent dans les esprits animaux, & dans les fibres dont le cerveau est composé.

Mais il y a plusieurs causes particuliéres, & qu'on pourroit appeller morales, des changemens qui arrivent à l'imagination des hommes; sçavoir leurs différentes conditions, leurs différens emplois, en un mot leur différente maniére de vivre à la considération desquelles il faut s'attacher: parce que ces sortes de changemens sont cause d'un nombre presqu'infini d'erreurs, chaque personne jugeant des choses par rapport à sa condition. On ne croit pas devoir s'arréter à expliquer les effets de quelques causes moins ordinaires, comme des grandes maladies, des malheurs surprenans, & des autres accidens inopinez, qui font des impressions tres-violentes dans le cerveau & même qui le bouleversent entiérement, parce que ces choses arrivent rarement; & que les erreurs où tombent ces sortes de personnes sont si grossiéres, qu'elles ne sont point contagieuses, puisque tout le monde les reconnoît sans peine.

Afin

CHAP. II. Afin de comprendre parfaitement tous les changemens, que les différentes conditions produisent dans l'imagination, il est absolument nécessaire de se souvenir que nous n'imaginons les objets qu'en nous en formant des images ; & que ces images ne sont autre chose que les traces que les esprits animaux font dans le cerveau: que nous imaginons les choses d'autant plus fortement, que ces traces sont plus profondes & mieux gravées, & que les esprits animaux y ont passé plus souvent & avec plus de violence:& que lorsque les esprits y ont passé plusieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité, que dans d'autres endroits tout proches,par lesquels ils n'ont jamais passé, ou par lesquels ils n'ont pas passé si souvent.Ceci est la cause la plus ordinaire de la confusion, & de la fausseté de nos idées. Car les esprits animaux qui ont été dirigez par l'action des objets extérieurs, ou même par les ordres de l'ame, pour produire dans le cerveau de certaines traces, en produisent souvent d'autres, qui à la verité leur ressemblent en quelque chose, mais qui ne sont point tout à-fait les traces de ces mêmes objets, ni celles que l'ame desiroit de se representer: parce que les esprits animaux trouvant quelque resistance dans les endroits du cerveau par où il falloit passer, ils se détournent facilement pour entrer en foule dans les traces profondes des idées, qui nous sont plus familiéres. Voici des exemples fort grossiers, & tres-sensibles de ces choses.

Lorsque ceux, qui n'ont pas la vûë extraordinairement courte, regardent la Lune, ils y voïent deux yeux, un nez, une bouche, en un mot il leur semble, qu'ils y voïent un visage. Cependant il n'y a rien dans la Lune de ce qu'ils pensent y voir. Plusieurs personnes y voïent tout autre chose. Et ceux qui croïent que la Lune est telle qu'elle leur paroît, se détromperont facilement s'ils la regardent avec des lunettes d'approche si petites qu'elles soient ; ou s'ils consultent les descriptions qu'Hevelius, Riccioli, & d'autres en ont données au public. Or la raison pour laquelle

quelle on voit ordinairement un visage dans la Lune, & non pas les taches irréguliéres qui y sont, c'est que les traces de visage qui sont dans nôtre cerveau sont tres-profondes, à cause que nous regardons souvent des visages & avec beaucoup d'attention. Desorte que les esprits animaux trouvant de la resistance dans les autres endroits du cerveau, ils se détournent facilement de la direction, que la lumiére de la Lune leur imprime quand on la regarde, pour entrer dans ces traces ausquelles les idées de visage sont attachées par la nature. Outre que la grandeur apparente de la Lune n'étant pas fort différente de celle d'une tête ordinaire dans une certaine distance, elle forme par son impression des traces, qui ont beaucoup de liaison avec celles qui representent un nez, une bouche, & des yeux, & ainsi elle détermine les esprits à prendre leur cours dans les traces d'un visage. Il y en a qui voïent dans la Lune un homme à cheval, ou quelqu'autre chose qu'un visage; parce que leur imagination aïant été vivement frapée de certains objets, les traces de ces objets se r'ouvrent par la moindre chose qui y a rapport.

C'est aussi pour cette même raison, que nous nous imaginons voir des chariots, des hommes, des lions, ou d'autres animaux dans les nuës, quand il y a quelque peu de rapport entre leurs figures & ces animaux; & que tout le monde, & principalement ceux qui ont coûtume de dessiner, voïent quelque-fois des têtes d'hommes sur des murailles, où il y a plusieurs taches irreguliéres.

C'est encore pour cette raison, que les esprits de vin entrant sans direction de la volonté dans les traces les plus familiéres, font découvrir les secrets de la plus grande importance: & que quand on dort on songe ordinairement aux objets que l'on a vûs pendant le jour, qui ont formé de plus grandes traces dans le cerveau, parce que l'ame se represente toûjours les choses, dont elle a des traces plus grandes & plus profondes. Voici d'autres exemples plus composez.

Une maladie est nouvelle: elle fait des ravages qui sur-

surprennent le monde. Cela imprime des traces si profondes dans le cerveau, que cette maladie est toûjours présente à l'esprit. Si cette maladie est appellée par exemple le scorbut, toutes les maladies seront le scorbut. Le scorbut est nouveau, toutes les maladies seront le scorbut. Le scorbut est accompagné d'une douzaine de symptomes, dont il y en aura beaucoup de communs à d'autres maladies: Cela n'importe. S'il arrive qu'un malade ait quelqu'un de ces symptomes, il sera malade du scorbut; & on ne pensera pas seulement aux autres maladies, qui ont les mêmes symptomes. On s'attendra, que tous les accidens qui sont arrivez à ceux qu'on a vû malades du scorbut, lui arriveront aussi. On lui donnera les mêmes medecines, & on sera surpris de ce qu'elles n'ont pas le même effet, qu'on a vû dans les autres.

Un Auteur s'applique à un genre d'étude, les traces du sujet de son occupation s'impriment si profondement, & rayonnent si vivement dans tout son cerveau, qu'elles confondent & qu'elles effacent quelquefois les traces des choses même fort différentes. Il y en a eu un, par exemple, qui a fait plusieurs volumes sur la Croix: cela lui a fait voir des croix par tout; & c'est avec raison que le Pere Morin le raille de ce qu'il croïoit, qu'une médaille representât une croix, quoi qu'elle representât toute autre chose. C'est par un semblable tour d'imagination que Gilbert, & plusieurs autres, aprés avoir étudié l'Aiman, & admiré ses proprietez, ont voulu rapporter à des qualitez *Magnétiques*, un tres grand nombre d'effets naturels, qui n'y ont pas le moindre rapport.

Les exemples qu'on vient d'apporter, suffisent pour prouver que cette grande facilité, qu'a l'imagination à se representer les objets qui lui sont familiers, & la difficulté qu'elle éprouve à imaginer ceux qui lui sont nouveaux, fait que les hommes se forment presque toûjours des idées, qu'on peut appeller mixtes & impures; & que l'esprit ne juge des choses que par rapport à soi-même & à ses premiéres pensées. Ainsi les diffé-

différentes passions des hōmes, leurs inclinatiōs, leurs conditions, leurs emplois, leurs qualitez, leurs études, enfin toutes leurs différentes maniéres de vivre, mettant de fort grandes différences dans leurs idées, cela les fait tomber dans un nombre infini d'erreurs, que nous expliquerōs dans la suite. Et c'est ce qui a fait dire au Chancelier Bacon ces parolos fort judicieuses: *Omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi: est que intellectus humanus instar speculi inæqualis ad radios rerū qui suā naturā naturæ rerum immiscet, eamque distorquet, & inficit.* CHAP. II.

CHAPITRE III.

De la liaison mutuelle des idées de l'esprit & des traces du cerveau, & de la liaison mutuelle des traces avec les traces, & des idées avec les idées.

De toutes les choses matérielles il n'y en a point de plus digne de l'application des hommes, que la structure de leur corps, & que la correspondence qui est entre toutes les parties qui le composent: & de toutes les choses spirituelles il n'y en a point dont la connoissance leur soit plus nécessaire que celle de leur ame, & de tous les rapports qu'elle a indispensablement avec Dieu & naturellement avec le corps. CHAP. III.

Il ne suffit pas de sentir ou de connoître confusément, que les traces du cerveau sont liées les unes avec les autres, & qu'elles sont suivies du mouvement des esprits animaux: que les traces réveillées dans le cerveau réveillent des idées dans l'esprit; & que des mouvemens excitez dans les esprits animaux excitent des passions dans la volonté. Il faut autant qu'on le peut, sçavoir distinctement la cause de toutes ces liaisons différentes, & principalement les effets qu'elles sont capables de produire.

Il en faut connoître la cause, parce qu'il faut connoître celui qui seul est capable d'agir en nous, & de nous rendre heureux ou malheureux: & il en faut connoître les effets, parce qu'il faut nous connoître nous-mêmes autant que nous le pouvons, & les autres hommes avec qui nous devons vivre. Alors nous sçau-

CHAP. III. sçaurons les moyens de nous conduire & de nous conserver nous-mêmes, dans l'état le plus heureux & le plus parfait où l'on puisse parvenir, selon l'ordre de la nature & selon les regles de l'Evangile; & nous pourrons vivre avec les autres hommes, en connoissant éxactement & les moïens de nous en servir dans nos besoins, & ceux de les aider dans leurs miséres,

Je ne prétens pas expliquer, dans ce Chapitre, un sujet si vaste & si étendu. Je ne prétens pas même de le faire entiérement dans tout cet ouvrage. Il y a beaucoup de choses que je ne connois pas encore, & que je n'espere pas de bien connoître: & il y en a quelques-unes que je croi sçavoir, & que je ne puis expliquer. Car il n'y a point d'esprit si petit qu'il soit, qui ne puisse en méditant découvrir plus de véritez que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourroit déduire.

I. De l'union de l'ame avec le corps.

Il ne faut pas s'imaginer comme la plûpart des Philosophes que l'esprit devient corps, lors qu'ils s'unit au corps & que le corps devient esprit lors qu'il s'unit à l'esprit. L'ame n'est point répanduë dans toutes les parties du corps, afin de lui donner la vie & le mouvement, comme l'imagination se le figure: & le corps ne devient point capable de sentiment par l'union qu'il a avec l'esprit, comme nos sens faux & trompeurs semblent nous en convaincre. Chaque substance demeure ce qu'elle est, & comme l'ame n'est point capable d'étenduë & de mouvement, le corps n'est point capable de sentiment & d'inclinations. Toute l'alliance de l'esprit & du corps qui nous est connuë, consiste dans une correspondance naturelle & mutuelle des pensées de l'ame avec les traces du cerveau, & des émotions de l'ame avec les mouvemens des esprits.

Dés que l'ame reçoit quelques nouvelless idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces: & dés que les objets produisent de nouvelles traces, l'ame reçoit de nouvelles idées. Ce n'est pas qu'elle considére ces traces, puis qu'elle n'en a aucune connoissance; ni que ces traces renferment ces idées, puis-quelles n'y ont aucun rapport; ni enfin qu'elle reçoive ses idées de ces traces, car comme nous expliquerons ail-

ailleurs, il n'est pas concevable que l'esprit reçoive quelque chose du corps, & qu'il devienne plus éclairé qu'il n'est, en se tournant vers lui ainsi que les Philosophes le prétendent, qui veulent que ce soit par conversion aux phantômes ou aux traces du cerveau, *per conversionem ad phantasmata*, que l'esprit apperçoive toutes choses.

De même dés que l'ame veut que le bras soit mû, le bras est mû, quoi qu'elle ne sçache pas seulement ce qu'il faut faire pour le remuër: & dés que les esprits animaux sont agitez, l'ame se trouve émuë, quoi qu'elle ne sçache pas seulement s'il y a dans son corps des esprits animaux.

Lors que je traitterai des passions je parleray de la liaison qu'il y a entre les traces du cerveau & les mouvemens des esprits, & de celle qui est entre les idées & les émotions de l'ame, car toutes les passions en dépendent. Je dois seulement parler ici de la liaison des idées avec les traces, & de la liaison des traces les unes avec les autres.

Trois causes de la liaison des idées & des traces.

Il y a trois causes fort considerables de la liaison des idées avec les traces. La premiére & la plus générale, c'est *l'identité* du tems. Car il suffit souvent que nous ayons eû certaines pensées dans le temps qu'il y avoit dans nôtre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puissent plus se produire sans que nous ayïons de nouveau ces mêmes pensées. Si l'idée de Dieu s'est présentée à mon esprit dans le même-tems que mon cerveau a été frappé de la vûë de ces trois caractéres *iah*, ou du son de ce mot; il suffira que les traces que ces caractéres ou leur son auront produites se réveillent, afin que je pense à Dieu; & je ne pourrai penser à Dieu qu'il ne se produise dans mon cerveau quelques traces confuses des caractéres, ou des sons qui auront accompagné les pensées que j'aurai eües de Dieu: car le cerveau n'étant jamais sans traces, il a toûjours celles qui ont quelque rapport à ce que nous pensons, quoique souvent ces traces soient fort imparfaites & fort confuses.

CHAP. III.

La seconde cause de la liaison des idées avec les traces, & qui suppose toûjours la premiére, c'est la volonté des hommes. Cette volonté est nécessaire afin que cette liaison des idées avec les traces soit reglée & accommodée à l'usage. Car si les hommes n'avoient pas naturellement de l'inclination à convenir entr'eux pour attacher leurs idées à des signes sensibles: non seulement cette liaison des idées seroit entiérement inutile pour la societé, mais elle seroit encore fort dereglée & fort imparfaite.

Premiérement parce que les idées ne se lient fortement avec les traces, que lors que les esprits étant agitez, ils rendent ces traces profondes & durables. De sorte que les esprits n'étant agitez que par les passions, si les hommes n'en avoient aucune pour communiquer leurs sentimens & pour entrer dans ceux des autres; il est évident que la liaison exacte de leurs idées à certaines traces seroit bien foible; puisqu'ils ne s'assujettissent à ces liaisons éxactes & régulieres que pour se rendre intelligibles.

Secondement, La repetition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces étant nécessaire pour former une liaison qui se puisse conserver longtems, puis qu'une premiére rencontre, si elle n'est accompagnée d'un mouvement violent d'esprits animaux, ne peut faire de fortes liaisons; il est clair que si les hommes ne vouloient pas convenir, ce seroit le plus grand hazard du monde, s'il arrivoit de ces rencontres des mêmes idées & des mêmes traces. Ainsi la volonté des hommes est nécessaire pour régler la liaison des mêmes idées auec les mêmes traces; quoique cette volonté de convenir ne soit pas tant un effet de leur choix & de leur raison, qu'une impression de l'Auteur de la nature qui nous a tous faits les uns pour les autres, & avec une inclination tres-forte à nous unir par l'esprit, autant que nous le sommes par le corps.

La troisiéme cause de la liaison des idées avec les traces, c'est la nature ou la volonté constante & immuable

ble du Créateur. Il y a par exemple une liaiſon naturelle, & qui ne dépend point de nôtre volonté, entre les traces que produiſent un arbre ou une montagne que nous voyons, & les idées d'arbre ou de montagne; entre les traces que produiſent dans nôtre cerveau le cri d'un homme, ou d'un animal qui ſouffre & que nous entendons ſe plaindre, l'air du viſage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, & les idées de douleur, de force, de foibleſſe, & même entre les ſentimens de compaſſion, de crainte & de courage qui ſe produiſent en nous.

Ces liaiſons naturelles ſont les plus fortes de toutes; elles ſont ſemblables généralement dans tous les hommes; & elles ſont abſolument néceſſaires à la conſervation de la vie. C'eſt pourquoi elles ne dépendent point de nôtre volonté. Car, ſi la liaiſon des idées avec les ſons & certains caracteres eſt foible, & fort différente dans différens païs; c'eſt qu'elle dépend de la volonté foible, & changeante des hommes: & la raiſon pour laquelle elle en dépend, c'eſt parce que cette liaiſon n'eſt point abſolument néceſſaire pour vivre, mais ſeulement pour vivre comme des hommes qui doivent former entr'eux une ſocieté raiſonnable.

Il faut bien remarquer ici que la liaiſon des idées, qui nous repréſentent des choſes ſpirituelles diſtinguées de nous, avec les traces de nôtre cerveau n'eſt point naturelle & ne le peut être; & par conſéquent qu'elle eſt, ou qu'elle peut être différente dans tous les hommes; puiſqu'elle n'a point d'autre cauſe que leur volonté & l'identité du tems, dont j'ai parlé auparavant, Au contraire la liaiſon des idées de toutes les choſes matérielles avec certaines traces particuliéres eſt naturelle, & par conſéquent il y a certaines traces qui réveillent la même idée dans tous les hommes. On ne peut douter par exemple que tous les hommes n'ayent l'idée d'un quarré à la veuë d'un quarré, parce que cette liaiſon eſt naturelle. Mais on peut douter qu'ils ayent tous l'idée d'un quarré lors qu'ils entendent prononcer ce mot *quarré*, parce que cette liaiſon

CHAP. III.

est entiérement volontaire. Il faut penser la même chose de toutes les traces qui sont liées avec les idées des choses spirituelles.

Mais, parce que les traces qui ont liaison naturelle avec les idées touchent & appliquent l'esprit, & le rendent par conséquent attentif, la plûpart des hommes ont assez de facilité pour comprendre & retenir les véritez sensibles & palpables, c'est-à-dire les rapports qui sont entre les corps. Et au contraire, parce que les traces qui n'ont point d'autre liaison avec les idées, que celles que la volonté y a mises, ne frappent point vivement l'esprit, tous les hommes ont assez de peine à comprendre,& encore plus à retenir les véritez abstraites, c'est-à-dire les rapports qui sont entre les choses qui ne tombent point sous l'imagination. Mais lors que ces rapports sont un peu composez ils paroissent absolument incomprehensibles, principalement à ceux qui n'y sont point accoûtumez; parce qu'ils n'ont point fortifié la liaison de ces idées abstraites avec leurs traces par une méditation continuelle. Et quoique les autres les ayent parfaitement comprises, ils les oublient en peu de tems, parce que cette liaison n'est presque jamais aussi forte que les naturelles.

Il est si vrai que toute la difficulté que l'on a à comprendre & à retenir les choses spirituelles & abstraites, vient de la difficulté que l'on a à fortifier la liaison de leurs idées avec les traces du cerveau, que lors qu'on trouve moyen d'expliquer par les rapports des choses matérielles,ceux qui se trouvent entre les choses spirituelles,on les fait aisément comprendre; & on les imprime de telle sorte dans l'esprit que non seulement on en est fortement persuadé, mais encore qu'on les retient avec beaucoup de facilité. L'idée générale que l'on a donnée de l'esprit dans le premier Chap. de cet ouvrage est peut être une assez bonne preuve de ceci.

Au contraire lors qu'on exprime les rapports qui se trouvent entre les choses matérielles, de telle maniére qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre les idées de ces choses & les traces de leurs expressions, on a beau-

coup

coup de peine à les comprendre, & on les oublie facilement.

Ceux par exemple qui commencent l'étude de l'Algebre ou de l'analyse ne peuvent comprendre les démonstrations algebraïques qu'avec beaucoup de peine: & lors qu'ils les ont une fois comprises, ils ne s'en souviennent pas long-tems. Parce que les quarrez, par exemple, les parallelogrammes, les cubes, les solides, &c. étant exprimez par *aa*, *ab*, *a3*, *abc*, &c. dont les traces n'ont point de liaison naturelle avec leurs idées, l'esprit ne trouve point de prise pour s'en fixer les idées & pour en éxaminer les rapports.

Mais ceux qui commencent la Géometrie commune, conçoivent tres-clairement & tres-promptement les petites démonstrations qu'on leur explique, pourvû qu'ils entendent tres-distinctement les termes dont on se sert: parce que les idées de quarré, de cercle, &c. sont liées naturellement avec les traces des figures qu'ils voyent devant leurs yeux. Il arrive mêmes souvent que la seule exposition de la figure qui sert à la démonstration la leur fait plûtôt comprendre que les discours qui l'expliquent. Parce que les mots n'étant liez aux idées que par une institution arbitraire, ils ne réveillent pas ces idées avec assez de promptitude & de netteté pour en reconnoître facilement les rapports, car c'est principalement à cause de cela qu'il y a de la difficulté à apprendre les sciences.

On peut en passant reconnoître par ce que je viens de dire que ces écrivains, qui fabriquent un grand nombre de mots nouveaux & de nouvelles figures pour expliquer leurs sentimens, font souvent des ouvrages assez inutiles. Ils croyent se rendre intelligibles, lors qu'en effet ils se rendent incomprehensibles. Nous définissons tous nos termes & tous nos caracteres, disent-ils, & les autres en doivent convenir. Il est vrai: les autres en conviennent de volonté; mais leur nature y repugne. Leurs idées ne sont point attachées à ces termes nouveaux, parce qu'il faut pour cela de l'usage & un grand usage. Les auteurs ont peut-être

CHAP. III.

cet uſage, mais les lecteurs ne l'ont pas. Lors qu'on prétend inſtruire l'eſprit, il eſt néceſſaire de le connoître, parce qu'il faut ſuivre la nature & ne pas l'irriter ni la choquer.

On ne doit pas cependant condamner le ſoin que prennent les Mathematiciens de définir leurs termes, car il eſt évident qu'il les faut définir pour ôter les équivoques. Mais autant qu'on le peut il faut ſe ſervir de termes qui ſoient reçûs, ou dont la ſignification ordinaire ne ſoit pas fort éloignée de celle qu'on prétend introduire, & c'eſt ce qu'on n'obſerve pas toûjours dans les Mathématiques.

On ne prétend pas auſſi par ce qu'on vient de dire, condamner l'Algebre telle principalement que M. Deſcartes l'a rétablie : car encore que la nouveauté de quelques expreſſions de cette ſcience faſſe d'abord quelque peine à l'eſprit, il y a ſi peu de varieté & de confuſion dans ces expreſſions, & le ſecours que l'eſprit en reçoit ſurpaſſe ſi fort la difficulté qu'il a trouvée, qu'on ne croit pas qu'il ſe puiſſe inventer une maniére d'exprimer ſes raiſonnemens qui s'accommode mieux avec la nature de l'eſprit, & qui puiſſe le porter plus avant dans la découverte des véritez inconnuës. Les expreſſions de cette ſcience ne partagent point la capacité de l'eſprit, elles ne chargent point la mémoire, elles abrégent d'une maniére merveilleuſe toutes nos idées & tous nos raiſonnemens, & elles les rendent mémes en quelque maniére ſenſibles par l'uſage. Enfin leur utilité eſt beaucoup plus grande que celle des expreſſions quoique naturelles des figures deſſinées de triangles, de quarrez & autres ſemblables qui ne peuvent ſervir à la recherche & à l'expoſition des véritez un peu cachées. Mais c'eſt aſſez parler de la liaiſon des idées avec les traces du cerveau ; il eſt à propos de dire quelque choſe de la liaiſon des traces les unes avec les autres, & par conſéquent de celle qui eſt entre les idées qui répondent à ces traces.

Cette liaiſon conſiſte en ce que les traces du cerveau ſe lient ſi bien les unes avec les autres, qu'elles ne peu-

peuvent plus se réveiller sans toutes celles, qui ont été imprimées dans le même tems. Si un homme par exemple, se trouve dans quelque ceremonie publique, s'il en remarque toutes les circonstances, & toutes les principales personnes qui y assistent, le tems, le lieu, le jour, & toutes les autres particularitez, il suffira qu'il se souvienne du lieu, ou même d'une autre circonstance moins remarquable de la ceremonie pour se représenter toutes les autres. C'est pour cela que quand nous ne nous souvenons pas du nom principal d'une chose, nous le designons suffisamment en nous servant du nom, qui signifie quelque circonstance de cette chose : comme ne pouvant pas nous souvenir du nom propre d'une Eglise, nous pouvons nous servir d'un autre nom qui signifie une chose, qui y a quelque rapport. Nous pouvons dire : c'est cette Eglise, où il y avoit tant de presse, où Monsieur .... prêchoit, où nous allâmes Dimanche. Et ne pouvant trouver le nom propre d'une personne, ou étant plus à propos de le designer d'une autre maniére, on le peut remarquer par ce visage picotté de verole, ce grand homme bien-fait, ce petit bossu selon les inclinations qu'on a pour lui, quoi qu'on ait tort de se servir de paroles de mépris.

CHAP. III. *II. De la liaison mutuelle des traces.*

Or la liaison mutuelle des traces & par conséquent des idées les unes avec les autres n'est pas seulement le fondement de toutes les figures de la Rhétorique: mais encore d'une infinité d'autres choses de plus grande conséquence dans la Morale, dans la Politique, & généralement dans toutes les sciences, qui ont quelque rapport à l'homme, & par conséquent de beaucoup de choses, dont nous parlerons dans la suite.

La cause de cette liaison de plusieurs traces est *l'identité* du tems auquel elles ont été imprimées dans le cerveau. Car il suffit que plusieurs traces ayent été produites dans le même-tems, afin qu'elles ne puissent se réveiller que toutes ensemble : parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui se sont faites dans le même-tems, entr'ouvert, ils y con-

CHAP. III.

tinüent leur chemin à cause qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau. C'est-là la cause de la mémoire, & des habitudes corporelles qui nous sont communes avec les bêtes.

Ces liaisons des traces ne sont pas toûjours jointes avec les émotions des esprits, parce que toutes les choses que nous voyons, ne nous paroissent pas toûjours ou bonnes ou mauvaises. Ces liaisons peuvent aussi changer & se rompre parce que n'étant pas toûjours nécessaires à la conservation de la vie, elles ne doivent pas toûjours être les mêmes.

Mais il y a dans nôtre cerveau des traces qui sont liées naturellement les unes avec les autres, & encore avec certaines émotions des esprits, parce que cela est nécessaire à la conservation de la vie: & leur liaison ne peut se rompre, ou ne peut se rompre facilement, parce qu'il est bon qu'elle soit toûjours la même. Par exemple, la trace d'une hauteur que l'on voit au dessous de soi, & de laquelle on est en danger de tomber, ou la trace de quelque grand corps qui est prêt à tomber sur nous & à nous écraser, est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort; & avec une émotion des esprits, qui nous dispose à la fuite, & au desir de fuïr. Cette liaison ne change jamais, parce qu'il est nécessaire qu'elle soit toûjours la même; & elle consiste dans une disposition des fibres du cerveau, que nous avons dés nôtre naissance.

Toutes les liaisons qui ne sont point naturelles se peuvent & se doivent rompre, parce que les différentes circonstances des temps & des lieux les doivent changer, afin qu'elles soient utiles à la conservation de la vie. Il est bon que les perdrix, par exemple, fuyent les hommes qui ont des fusils, dans les lieux ou dans les tems où l'on leur fait la chasse: mais il n'est pas nécessaire qu'elles les fuïent en d'autres lieux, & en d'autres tems. Ainsi, pour la conservation de tous les animaux, il est nécessaire qu'il y ait de certaines liaisons de traces, qui se puissent former & détruire facilement; qu'il y en ait d'autres qui ne se puissent rompre

que

que difficilement ; & d'autres enfin ; qui ne se puissent jamais rompre. Chap. III.

Il est tres-utile de rechercher avec soin les différens effets que ces différentes liaisons sont capables de produire : car ces effets sont en tres-grand nombre, & de tres-grande conséquence pour la connoissance de l'homme & de toutes les choses qui ont rapport à lui. On reconnoîtra dans la suite que ces choses sont la principale cause de nos erreurs. Mais il est tems de revenir à ce que nous avons promis de traitter, & d'expliquer les différens changemens qui arrivent à l'imagination des hommes à cause de leur différente maniére de vivre.

CHAPITRE IV.

Chap. IV.

I. *Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à l'erreur.* II. *Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité que de faire usage de son esprit.*

Les différences, qui se trouvent dans les maniéres de vivre des hommes, sont presque infinies. Il y a un tres-grand nombre de différentes conditions, de différentes charges, de différentes communautez. Ces différences sont, que presque tous les hommes agissent pour des desseins tous différens, & qu'ils raisonnent sur de différens principes. Il seroit même assez difficile de trouver plusieurs personnes, qui eussent entiérement les mêmes vûës dans une même communauté, dans laquelle les particuliers ne doivent avoir qu'un même esprit, & que les mêmes desseins. Leurs différens emplois & leurs différentes liaisons mettent nécessairement quelque différence dans le tour & la maniére qu'ils veulent prendre, pour exécuter les choses mêmes dont ils conviennent. Cela fait bien voir que ce seroit entreprendre l'impossible, que de vouloir expliquer en détail les causes morales de l'erreur ; mais aussi il seroit assez inutile de le faire

ici. On veut seulement parler des maniéres de vivre, qui portent à un plus grand nombre d'erreurs, & à des erreurs de plus grande importance. Quand on les aura expliquées, on aura donné assez d'ouverture à l'esprit pour aller plus loin; & chacun pourra voir tout d'une vûë, & avec grande facilité les causes tres-cachées de plusieurs erreurs particuliéres, qu'on ne pourroit expliquer qu'avec beaucoup de tems & de peine. Quand l'esprit voit clair, il se plaît à courir à la vérité; & il y court d'une vitesse qui ne se peut exprimer.

I. Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à l'erreur.

L'emploi duquel il semble le plus nécessaire de parler ici à cause qu'il produit dans l'imagination des hommes, des changemens plus considérables, & qui conduisent davantage à l'erreur, c'est l'emploi des personnes d'étude, qui font plus d'usage de leur mémoire que de leur esprit. Car l'expérience a toûjours fait connoître, que ceux qui se sont appliquez avec plus d'ardeur à la lecture des livres, & à la recherche de la vérité, sont ceux-là mêmes qui nous ont jettez dans un plus grand nombre d'erreurs.

Il en est de même de ceux qui étudient que de ceux qui voyagent. Quand un voyageur a pris par malheur un chemin pour un autre, plus il avance, plus il s'éloigne du lieu où il veut aller; & il s'égare d'autant plus, qu'il est plus diligent, & qu'il se hâte davantage d'arriver au lieu qu'il souhaite. Ainsi ces desirs ardens, qu'ont les hommes pour la vérité, font qu'ils se jettent dans la lecture des livres où ils croyent la trouver; ou qu'ils se forment un systéme chymérique des choses qu'ils souhaitent de sçavoir, duquel ils s'entêtent, & qu'ils tâchent mêmes par de vains efforts d'esprit de faire goûter aux autres, afin de recevoir l'honneur qu'on rend d'ordinaire aux inventeurs des systémes. Expliquons ces deux défauts.

Il est assez difficile de comprendre, comment il se peut faire que des gens qui ont de l'esprit, aiment mieux se servir de l'esprit des autres dans la recherche de la vérité, que de celui que Dieu leur a donné. Il y a sans doute infiniment plus de plaisir & plus d'honneur

à se

à se conduire par ses propres yeux, que par ceux des autres; & un homme qui a de bons yeux ne s'avisa jamais de se les fermer, ou de se les arracher, dans l'espérance d'avoir un conducteur. Cependant l'usage de l'esprit est à l'usage des yeux, ce que l'esprit est aux yeux, & de même que l'esprit est infiniment au dessus des yeux, l'usage de l'esprit est accompagné de satisfactions bien plus solides, & qui le contentent bien autrement, que la lumiére & les couleurs ne contentent la vûë. Les hommes toutesfois se servent toûjours de leurs yeux pour se conduire, & ils ne se servent presque jamais de leur esprit pour découvrir la vérité.

II. Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité, que de faire usage de son esprit

Mais il y a plusieurs causes qui contribuënt à ce renversement d'esprit. Premiérement, la paresse naturelle des hommes, qui ne veulent pas se donner la peine de méditer.

Secondement, l'incapacité de méditer, dans laquelle on est tombé, pour ne s'être pas appliqué dés sa jeunesse, comme on a expliqué dans le Chapitre IX.

En troisiéme lieu, le peu d'amour qu'on a pour les veritez abstraites, qui sont le fondement de tout ce que l'on peut connoître ici bas.

En quatriéme lieu, la satisfaction qu'on reçoit dans la connoissance des vrai-semblances, qui sont fort agréables & fort touchantes, parce qu'elles sont appuyées sur les notions sensibles.

En cinquiéme lieu, la sotte vanité qui nous fait souhaiter d'être estimez sçavans; Car on appelle sçavans ceux qui ont le plus de lecture: la connoissance des opinions est bien plus d'usage pour la conversation, & pour étourdir les esprits du commun, que la connoissance de la véritable Philosophie qu'on apprend en méditant.

En sixiéme lieu, parce qu'on s'imagine sans raison, que les Anciens ont été plus éclairez que nous ne pouvons l'être, & qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont pas réüssi.

En septiéme lieu, parce qu'un faux respect mêlé d'une

CHAP. IV.

d'une sotte curiosité fait qu'on admire davantage les choses les plus éloignées de nous, les choses les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin, ou de païs inconnus, & mêmes les Livres les plus obscurs. Ainsi on estimoit autrefois Héraclite pour son obscurité. On recherche les médailles anciennes quoique rongées de la roüille, & on garde avec grand soin la lanterne & la pantoufle de quelque ancien, quoique mangées de vers : leur antiquité fait leur prix. Des gens s'appliquent à la lecture des Rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangére, tres-corrompuë & tres-obscure. On estime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles sont les plus éloignées de nous. Et sans doute, si Nembrot avoit écrit l'Histoire de son Regne, toute la politique la plus fine, & même toutes les autres sciences y seroient contenuës, de même que quelques-uns trouvent qu'Homére & Virgile avoient une connoissance parfaite de la nature. Il faut respecter l'antiquité, dit on ; quoi Aristote, Platon, Epicure, ces grands hommes se seroient trompez? On ne considére pas qu'Aristote, Platon, Epicure étoient hommes comme nous, & de même espéce que nous : & de plus qu'au tems, où nous vivons, le monde est plus âgé de deux mille ans, qu'il a plus d'expérience, qu'il doit être plus éclairé ; & que c'est la vieillesse du monde, & l'expérience, qui font découvrir la vérité.

Clarus ob obscuram linguam. Lucrece.

Veritas filia temporis, non autoritatis

En huitiéme lieu, parce que lors qu'on estime une opinion nouvelle, & un Auteur du tems, il semble que leur gloire efface la nôtre, à cause qu'elle en est trop proche, mais on ne craint rien de pareil de l'honneur qu'on rend aux Anciens.

En neuviéme lieu, parce que la vérité, & la nouveauté ne peuvent pas se trouver ensemble dans les choses de la foi. Car les hommes ne voulant pas faire de discernement entre les véritez qui dépendent de la raison, & celles qui dépendent de la tradition, ne considérent pas qu'on doit les apprendre d'une maniére toute différente. Ils confondent la nouveauté avec l'er-

l'erreur & l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin, & les autres ont innové, & ils ont erré : Donc Galilée, Hervée, Descartes se trompent dans ce qu'ils disent de nouveau. L'impanation de Luther est nouvelle, & elle est fausse : donc la circulation d'Hervée est fausse, puisqu'elle est nouvelle. C'est pour cela aussi qu'ils appellent indifféremment du nom odieux de novateur, les hérétiques, & les nouveaux Philosophes. Les idées & les mots de *vérité* & *d'antiquité*, de *fausseté* & de *nouveauté* ont été liez les uns avec les autres: c'en est fait, le commun des hommes ne les sépare plus, & les gens d'esprit sentent même quelque peine à les bien séparer.

En dixiéme lieu, parce qu'on est dans un tems, auquel la science des opinions anciennes est encore en vogue ; & qu'il n'y a que ceux qui font usage de leur esprit, qui puissent par la force de leur raison se mettre au dessus des méchantes coûtumes. Quand on est dans la presse & dans la foule, il est difficile de ne pas céder au torrent qui nous emporte.

En dernier lieu, parce que les hommes n'agissent que par interêt : & c'est ce qui fait que ceux mêmes qui se détrompent, & qui reconnoissent la vanité de ces sortes d'études, ne laissent pas de s'y appliquer; parce que les honneurs, les dignitez, & même les bénéfices y sont attachez, & que ceux qui y excellent, les ont toûjours plûtôt que ceux qui les ignorent.

Toutes ces raisons font ce me semble assez comprendre, pourquoi les hommes suivent aveuglément les opinions anciennes comme vrayes, & pourquoi ils rejettent sans discernement toutes les nouvelles comme fausses ; enfin pourquoi ils ne font point, ou presque point d'usage de leur esprit. Il y a sans doute encore un fort grand nombre d'autres raisons plus particuliéres qui contribuënt à cela : mais si l'on considére avec attention celles que nous avons rapportées, on n'aura pas sujet d'être surpris de voir l'entêtement de certaines gens pour l'autorité des Anciens.

Chap. V.

CHAPITRE V.

Deux mauvais effets de la lecture sur l'imagination.

Ce faux & lâche respect, que les hommes portent aux Anciens, produit un trés grand nombre d'effets tres-pernicieux qu'il est à propos de remarquer.

Voyez le 1. article du chap. precedent.

Le premier est que les accoûtumant à ne pas faire usage de leur esprit, il les met peu à peu dans une véritable impuissance d'en faire usage. Car il ne faut pas s'imaginer, que ceux qui vieillissent sur les Livres d'Aristote & de Platon, fassent beaucoup d'usage de leur esprit. Ils employent ordinairement tant de tems à la lecture de ces livres, que pour tâcher d'entrer dans les sentimens de leurs Auteurs; & leur but principal est de sçavoir au vrai les opinions qu'ils ont tenuës, sans se mettre beaucoup en peine de ce qu'il en faut tenir, comme on le prouvera dans le Chapitre suivant. Ainsi la science & la Philosophie qu'ils apprennent, est proprement une science de mémoire, & non pas une science d'esprit. Ils ne sçavent que des Histoires & des faits, & non pas des veritez évidentes; & ce sont plûtôt des Historiens, que de véritables Philosophes.

Le second effet que produit dans l'imagination la lecture des Anciens, c'est qu'elle met une étrange confusion dans toutes les idées de la plûpart de ceux qui s'y appliquent. Il y a deux différentes maniéres de lire les Auteurs: l'une tres-bonne & tres-utile, & l'autre fort inutile, & même dangereuse. Il est tres-utile de lire, quand on médite ce qu'on lit: quand on tâche de trouver par quelque effort d'esprit la résolution des questions, que l'on voit dans les titres des Chapitres, avant même que de commencer à les lire: quand on arrange, & quand on confére les idées des choses les unes avec les autres; en un mot, quand

quand on use de sa raison. Au contraire il est inutile de lire, quand on n'entend pas ce qu'on lit : mais il est dangereux de lire, & de concevoir ce qu'on lit, quand on ne l'examine pas assez pour en bien juger, principalement si l'on a assez de mémoire pour retenir ce qu'on a conçû, & assez d'imprudence pour y consentir. La premiére maniére éclaire l'esprit : elle le fortifie, & elle en augmente l'étenduë. La seconde en diminuë l'étenduë, & elle le rend peu à peu foible, obscur & confus.

Or la plûpart de ceux qui font gloire de sçavoir les opinions des autres, n'étudient que de la seconde maniére. Ainsi, plus ils ont de lecture, plus leur esprit devient foible & confus. La raison en est, que les traces de leur cerveau se confondent les unes avec les autres, parce qu'elles sont en tres-grand nombre, & que la raison ne les a pas rangées par ordre ; ce qui empêche l'esprit d'imaginer & de se représenter nettement les choses dont il a besoin. Quand l'esprit veut ouvrir certaines traces, d'autres plus familiéres se rencontrant à la traverse, il prend le change. Car la capacité du cerveau n'étant pas infinie, il est presque impossible que ce grand nombre de traces formées sans ordre ne se broüillent & n'apportent de la confusion dans les idées. C'est pour cette même raison que les personnes de grande mémoire ne sont pas ordinairement capables de bien juger des choses, où il faut apporter beaucoup d'attention.

Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que les connoissances qu'acquiérent ceux qui lisent sans méditer, & seulement pour retenir les opinions des autres ; en un mot toutes les sciences qui dépendent de la mémoire sont proprement de ces sciences qui enflent, à cause qu'elles ont de l'éclat & qu'elles donnent beaucoup de vanité à ceux qui les possédent. Ainsi ceux qui sont sçavans en cette maniére étant d'ordinaire remplis d'orgueil & de présomption, prétendent avoir droit de juger de tout, quoi qu'ils en soient tres-peu capables ; ce qui

les

CHAP. V.

les fait tomber dans un tres-grand nombre d'erreurs.

Mais cette fausse science fait encore plus grand mal. Car ces personnes ne tombent pas seules dans l'erreur, elles y entraînent avec elles presque tous les esprits du commun ; & un fort grand nombre de jeunes gens, qui croyent comme des articles de foi toutes leurs décisions. Ces faux sçavants les ayant souvent accablez par le poids de leur profonde érudition, & étourdis tant par des opinions extraordinaires que par des noms d'Auteurs anciens & inconnus, se sont acquis une autorité si puissante sur leurs esprits, qu'ils respectent, & qu'ils admirent comme des oracles tout ce qui sort de leur bouche, & qu'ils entrent aveuglément dans tous leurs sentimens. Des personnes même beaucoup plus spirituelles & plus judicieuses, qui ne les auroient jamais connus, & qui ne sçauroient point d'autre part ce qu'ils sont, les voyant parler d'une maniére si décisive, & d'un air si fier, si impérieux, & si grave, auroient quelque peine à manquer de respect & d'estime pour ce qu'ils disent, parce qu'il est tres-difficile de ne rien donner à l'air & aux maniéres. Car de même qu'il arrive souvent, qu'un homme fier & hardi en maltraitte d'autres plus forts, mais plus judicieux, & plus retenus que lui : ainsi ceux qui soûtiennent ces choses qui ne sont ni vrayes, ni même vrai-semblables, font souvent perdre la parole à leurs adversaires, en leur parlant d'une maniére impérieuse, fiére, ou grave qui les surprend.

Or ceux de qui nous parlons ont assez d'estime d'eux-mêmes, & de mépris des autres, pour s'être fortifiez dans un certain air de fierté, mêlé de gravité & d'une feinte modestie, qui préoccupe & qui gagne ceux qui les écoutent.

Car il faut remarquer, que tous les différens airs des personnes de différentes conditions ne sont que des suittes naturelles de l'estime que chacun a de soi-même par rapport aux autres, comme il est facile de le reconnoître si l'on y fait un peu de réflexion.

Ainsi

Ainsi l'air de fierté & de brutalité, est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup, & qui néglige assez l'estime des autres. L'air modeste est l'air d'un homme qui s'estime peu, & qui estime assez les autres. L'air grave est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup, & qui desire fort d'être estimé; & l'air simple, celui d'un homme, qui ne s'occupe guéres ni de soi ni de autres. Ainsi tous les differens airs qui sont presque infinis ne sont que des effets que les différens degrez d'estime que l'on a de soi & de ceux avec qui l'on converse, produisent naturellement sur nôtre visage, & sur toutes les parties extérieures de nôtre corps. Nous avons expliqué dans le Chapitre IV. cette correspondance, qui est entre les nerfs qui excitent les passions au dedans de nous, & ceux qui les témoignent au dehors par l'air qu'ils impriment sur le visage. Chap. V.

CHAPITRE VI. Chap. VI.

Que les personnes d'étude s'entêtent ordinairement de quelque Auteur, de sorte que leur but principal est de sçavoir ce qu'il a crû sans se soucier de ce qu'il faut croire.

IL y a encore un défaut de tres grande conséquence, dans lequel les gens d'étude tombent ordinairement, c'est qu'ils s'entêtent de quelque Auteur. S'il y a quelque chose de vrai, & de bon dans un livre; ils se jettent aussi-tôt dans l'excez: tout en est vrai, tout en est bon, tout en est admirable. Ils se plaisent même à admirer ce qu'ils n'entendent pas, & ils veulent que tout le monde l'admire avec eux. Ils tirent gloire des loüanges qu'ils donnent à ces Auteurs obscurs, parce qu'ils persuadent par là aux autres, qu'ils les entendent parfaitement, & cela leur est un sujet de vanité: ils s'estiment au dessus des autres hommes, à cause qu'il croyent entendre une impertinence d'un ancien Auteur, ou d'un homme qui ne s'entendoit

peut-

peut-être pas lui-même. Combien de sçavans ont sûé pour éclaircir des passages obscurs des Philosophes & mêmes de quelques Poëtes de l'antiquité : & combien y a-t-il encore de beaux esprits qui font leurs délices de la critique d'un mot, & du sentiment d'un Auteur. Mais il est à propos d'apporter quelque preuve de ce que je dis.

La question de l'immortalité de l'ame est sans doute une question tres-importante : on ne peut trouver à redire, que des Philosophes fassent tous leurs efforts pour la résoudre, & quoiqu'ils composent de gros Volumes pour prouver d'une maniére assez foible une vérité, qu'on peut démontrer en peu de mots, ou en peu de pages, cependant ils sont excusables. Mais ils sont bien plaisans de se mettre fort en peine pour décider ce qu'Aristote en a crû. Il est ce me semble assez inutile à ceux qui vivent présentement de sçavoir, s'il y a jamais eû un homme qui s'appellât Aristote ; si cet homme a écrit les livres qui portent son nom ; s'il entend une telle chose ou une autre dans un tel endroit de ses Ouvrages : cela ne peut faire un homme ni plus sage ni plus heureux, mais il est tres important de sçavoir, si ce qu'il dit est vrai ou faux en soi.

Il est donc tres-inutile de sçavoir ce qu'Aristote a crû de l'immortalité de l'ame, quoi qu'il soit tres-utile de sçavoir que l'ame est immortelle. Cependant on ne craint point d'assurer, qu'il y a eu plusieurs sçavans qui se sont mis plus en peine de sçavoir le sentiment d'Aristote sur ce sujet, que la vérité de la chose en soi ; puis qu'il y en a qui ont fait des Ouvrages exprés pour expliquer ce que ce Philosophe en a crû, & qu'ils n'en ont pas tant fait pour sçavoir ce qu'il en falloit croire.

Mais quoi qu'un tres-grand nombre de gens se soient fort fatigué l'esprit pour resoudre quel a été le sentiment d'Aristote, ils se le sont fatigué inutilement, puisqu'on ne tombe pas encore d'accord de cette question ridicule. Ce qui fait voir que les sectateurs.

teurs d'Aristote sont bien malheureux d'avoir un homme si obscur pour les éclairer, & qui même affecte l'obscurité, comme il le témoigne dans une lettre qu'il écrit à Alexandre.

Le sentiment d'Aristote sur l'immortalité de l'ame a donc été en divers tems une fort grande question, & fort considerable entre les personnes d'étude. Mais afin qu'on ne s'imagine pas, que je le dise en l'air & sans fondement, je suis obligé de rapporter ici un passage de La Cerda, un peu long & un peu ennuyeux, dans lequel cet Auteur à ramassé différentes autoritez sur ce sujet, comme sur une question bien importante. Voici ses paroles sur le second Chapitre *de resurrectione carnis*, de Tertullien.

Quæstio hæc in scholis utrimque validis suspicionibus agitatur, num animam immortalem, mortalemve fecerit Aristoteles. Et quidem Philosophi haud ignobiles asseveraverunt Aristotelem posuisse nostros animos ab interitu alienos. Hi sunt è Græcis & Latinis interpretibus Ammonius uterque, Olympiodorus, Philoponus, Simplicius, Avicenna, uti memorat Mirandula l. 4. de examine vanitatis Cap. 9. Theodorus, Metochytes, Themistius, S. Thomas 2. contra gentes cap. 79. & Phys. lect. 12. & præterea 12. Metap. lect. 3. & quodlib. 10. qu. 5. art. 1. Albertus, tract. 2. de anima cap. 20. & Tract. 3. cap. 13. Ægidius lib. 3. de anima ad cap. 4. Durandus in 2. dist. 18. qu. 3. Ferrarius loco citato contra gentes, & latè Eugubinus l. 9, de perenni philosophia cap. 18. & quod pluris est, discipulus Aristotelis Theophrastus, magistri mentem & ore & calamo novisse peritus qui poterat.

In contrariam factionem abiere nonnulli Patres, nec infirmi Philosophi; Justinus in sua Parænesi, Origenes in φιλοσοφȣμένῳ, *& ut fertur Nazianz. in disp. contra Eunom. & Nyssenus l. 2. de anima cap. 4. Theodoretus de curandis Græcorum affectibus l. 3. Galenus in historia philosophicâ, Pomponatius l. de immortalitate animæ, Simon Portius l. de mente humana; Caictanus 3. de anima cap. 2. In eum sensum, ut caducum animum nostrum putaret Aristoteles, sunt partim adducti ab Alexandro*

Apho-

CHAP. VI. *Aphodis auditore, qui sic solitus erat interpretari Aristotelicam mentem; quamvis Eugubinus cap. 21. & 22. eum excuset. Et quidem unde collegisse videtur Alexander mortalitatem, nempe ex 12. Metaph. inde S. Thomas, Theodorus, Metochytes immortalitatem collegerunt.*

Porro Tertullianum neutram hanc opinionem amplexum credo; sed putasse in hac parte ambiguum Aristotelem. Itaque ita citat illum pro utraque. Nam cum hic adscribat Aristoteli mortalitatem animæ, tamen l. de anima c. 6. pro contraria opinione immortalitatis citat. Eadem mente fuit Plutarchus, pro utraque opinione advocans eundem philosophum in l. 5. de placitis philosop. Nam cap. 1. mortalitatem tribuit, & cap. 25. immortalitatem. Ex Scolasticis etiam, qui in neutram partem Aristotelem constantem judicant, sed dubium & ancipitem, sunt Scotus in 4. dist. 43. qu. 2. art. 2. Harveus quodlib. 1. qu. 11. & 1. senten. dist. 1. qu. 1. Niphus in Opusculo de immortalitate animæ cap. 1. & recentes alii interpretes: quam mediam existimationem credo veriorem, sed scholii lex vetat, ut autoritatum pondere librato illud suadeam.

On donne toutes ces citations pour vraïes sur la foi de ce Commentateur, par ce qu'on croiroit perdre son tems à les verifier, & qu'on n'a pas tous ces beaux livres d'où elles sont tirées. On n'en ajoute point aussi de nouvelles, parce qu'on ne lui envie point la gloire de les avoir bien recueillies; & que l'on perdroit encore bien plus de tems, si on le vouloit faire quand on ne feüilleteroit pour cela que les tables de ceux qui ont commenté Aristote.

On voit donc dans ce passage de La Cerda, que des personnes d'étude qui passent pour habiles, se sont bien donné de la peine pour sçavoir ce qu'Aristote croyoit de l'immortalité de l'ame; & qu'il y en a qui ont été capables de faire des livres exprés sur ce sujet; comme Pomponace: car le principal but de cet Auteur dans son livre est de montrer, qu'Aristote a crû que l'ame étoit mortelle. Et peut-être y a-t-il des gens qui ne se mettent pas seulement en peine de sçavoir

voir ce qu'Ariſtote a crû ſur ce ſujet : mais qui regardent même, comme une queſtion qu'il eſt tres-important de ſçavoir, ſi par exemple, Tertullien, Plutarque, ou d'autres ont crû ou non, que le ſentiment d'Ariſtote fut que l'ame étoit mortelle ; comme on a grand ſujet de le croire de La Cerda mêmes, ſi on fait réflexion ſur la derniére partie du paſſage qu'on vient de citer. *Porro Tertullianum*, & le reſte.

S'il n'eſt pas fort utile de ſçavoir ce qu'Ariſtote a crû de l'immortalité de l'ame, ni ce que Tertullien & Plutarque ont penſé qu'Ariſtote en croyoit, le fond de la queſtion, l'immortalité de l'ame, eſt au moins une vérité qu'il eſt néceſſaire de ſçavoir. Mais il y a une infinité de choſes qu'il eſt fort inutile de connoître, & deſquelles par conſéquent il eſt encore plus inutile de ſçavoir ce que les anciens en ont penſé ; & cependant on ſe met fort en peine pour deviner les ſentimens des Philoſophes ſur de ſemblables ſujets. On trouve des livres pleins de ces éxamens ridicules ; & ce ſont ces bagatelles qui ont excité tant de guerres d'érudition. Ces queſtions vaines & impertinentes, ces Généalogies ridicules d'opinions inutiles, ſont des ſujets importans de critique aux ſçavans. Ils croyent avoir droit de mépriſer ceux qui mépriſent ces ſottiſes, & de traitter d'ignorans ceux qui font gloire de les ignorer. Ils s'imaginent poſſéder parfaitement l'Hiſtoire généalogique des formes ſubſtantielles, & le ſiécle eſt ingrat s'il ne reconnoît leur mérite. Que ces choſes font bien voir la foibleſſe & la vanité de l'eſprit de l'homme ; & que lorſque ce n'eſt point la raiſon qui régle les études, non ſeulement les études ne perfectionnent point la raiſon, mais même qu'elles l'obſcurciſſent, la corrompent, & la pervertiſſent entiérement.

Il eſt à propos de remarquer ici, que dans les queſtions de la foi ce n'eſt pas un défaut de chercher ce qu'en a crû par exemple, S. Auguſtin, ou un autre Pere de l'Egliſe, ni même de rechercher, ſi S. Auguſtin a crû ce que croyoient ceux qui l'ont précédé ; par ce-

CHAP. VI.
ce que les choses de la foi ne s'apprennent que par la tradition, & que la raison ne peut pas les découvrir. La croyance la plus ancienne étant la plus vraïe, il faut tâcher de sçavoir quelle étoit celle des anciens; & cela ne se peut qu'en examinant le sentiment de plusieurs personnes, qui se sont suivis en différens tems. Mais les choses qui dépendent de la raison leur sont tout opposées, & il ne faut pas se mettre en peine de ce qu'en ont crû les anciens, pour sçavoir ce qu'il en faut croire. Cependant je ne sçai par quel renversement d'esprit, certaines gens s'effarouchent, si l'on parle en Philosophie autrement qu'Aristote; & ne se mettent point en peine, si l'on parle en Theologie autrement que l'Evangile, les Peres & les Conciles. Il me semble, que ce sont d'ordinaire ceux qui crient le plus contre les nouveautez de Philosophie qu'on doit estimer, qui favorisent & qui défendent même avec plus d'opiniâtreté certaines nouveautez de Theologie qu'on doit détester: car ce n'est point leur langage que l'on n'approuve pas: tout inconnu qu'il ait été à l'antiquité, l'usage l'autorise: ce sont les erreurs qu'ils répandent, ou qu'ils soûtiennent à la faveur de ce langage équivoque & confus.

En matiére de Théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, & que la vérité se trouve dans l'antiquité; il faut que toute curiosité cesse, lors qu'on tient une fois la vérité. Mais en matiére de Philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toûjours aimer la vérité, qu'il faut la rechercher, & qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyoit qu'Aristote & Platon fussent infaillibles, il ne faudroit peut-être s'appliquer qu'à les entendre; mais la raison ne permet pas qu'on le croïe. La raison veut au contraire, que nous les jugions plus ignorans que les nouveaux Philosophes; puisque dans le tems où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, & qu'il a plus d'expérience que dans le tems d'Aristote & de Platon, comme l'on a déja dit, & que les nou-

veaux

veaux Philosophes peuvent sçavoir toutes les veritez, que les Anciens nous ont laissées, & en trouver encore plusieurs autres. Toutefois la raison ne veut pas, qu'on croye encore ces nouveaux Philosophes sur leur parole plûtôt que les Anciens. Elle veut au contraire, qu'on examine avec attention leurs pensées, & qu'on ne s'y rende, que lors qu'on ne pourra plus s'empêcher d'en douter, sans se préoccuper ridiculement de leur grande science, ni des autres qualitez de leur esprit. CHAP. VI.

CHAPITRE VII. CHAP. VII.

De la préoccupation des Commentateurs.

CEt excez de préoccupation paroît bien plus étrange dans ceux, qui commentent quelque Auteur; parce que ceux qui entreprennent ce travail, qui semble de soi peu digne d'un homme d'esprit, s'imaginent que leurs Auteurs méritent l'admiration de tous les hommes. Ils se regardent aussi comme ne faisant avec eux qu'une même personne: & dans cette vûë l'amour propre jouë admirablement bien son jeu. Ils donnent adroitement des loüanges avec profusion à leurs Auteurs, ils les environnent de clartez & de lumiére, ils les comblent de gloire, sçachant bien que cette gloire réjaillira sur eux-mêmes. Cette idée de grandeur n'éleve pas seulement Aristote, ou Platon, dans l'esprit de beaucoup de gens, elle imprime aussi du respect pour tous ceux qui les ont commentez; & tel n'auroit pas fait l'apothéose de son Auteur, s'il ne s'étoit imaginé comme enveloppé dans la même gloire.

Je ne prétens pas toutefois, que tous les Commentateurs donnent des loüanges à leurs Auteurs dans l'espérance du retour, plusieurs en auroient quelque horreur s'ils y faisoient réfléxion, ils les loüent de bonne foi, & sans y entendre finesse, ils n'y pensent

pas ; mais l'amour propre y penſe pour eux, & ſans qu'ils s'en apperçoivent. Les hommes ne ſentent pas la chaleur qui eſt dans leur cœur, quoiqu'elle donne la vie & le mouvement à toutes les autres parties de leur corps, il faut qu'ils ſe touchent & qu'ils ſe manient, pour s'en convaincre, parce que cette chaleur eſt naturelle. Il en eſt de même de la vanité, elle eſt ſi naturelle à l'homme qu'il ne la ſent pas ; quoique ce ſoit elle qui donne pour ainſi dire la vie & le mouvement à la plûpart de ſes penſées & de ſes deſſeins, elle le fait ſouvent d'une maniére qui lui eſt imperceptible. Il faut ſe tâter, ſe manier, ſe ſonder, pour ſçavoir qu'on eſt vain. On ne connoît point aſſez, que c'eſt la vanité, qui donne le branle à la plûpart des actions ; & quoique l'amour propre le ſçache, il ne le ſçait que pour le déguiſer au reſte de l'homme.

Un Commentateur ayant donc quelque rapport & quelque liaiſon avec l'Auteur qu'il commente, ſon amour propre ne manque pas de lui découvrir de grands ſujets de loüange en cet Auteur, afin d'en profiter lui-méme. Et cela ſe fait d'une maniére ſi adroite, ſi fine, & ſi délicate qu'on ne s'en apperçoit point. Mais ce n'eſt pas ici le lieu de découvrir les ſoupleſſes de l'amour propre.

Les Commentateurs ne loüent pas ſeulement les Auteurs, parce qu'ils ſont prévenus d'eſtime pour eux, & qu'ils ſe font honneur à eux-mêmes en les loüant : mais encore parce que c'eſt la coûtume, & qu'il ſemble qu'il en faille ainſi uſer. Il ſe trouve des perſonnes qui n'ayant pas beaucoup d'eſtime pour certains Auteurs, ne laiſſent pas de les commenter, & de s'y appliquer, parce que leur emploi, le hazard, ou mêmes leur caprice les a engagez à ce travail : & ceux-ci ſe croyent obligez de loüer d'une maniére hyperbolique les ſciences & les Auteurs ſur leſquels ils travaillent, quand même ce ſeroit des Auteurs impertinens, & des ſciences tres-baſſes & tres-inutiles.

En effet, il ſeroit aſſez ridicule qu'un homme entreprît de commenter un Auteur qu'il croiroit être impertinent,

pertinent, & qu'il s'appliquât serieusement à écrire d'une matiére qu'il penseroit être inutile. Il faut donc pour conserver sa réputation, loüer ces sciences, quand les uns & les autres seroient méprisables? & que la faute qu'on a faite d'entreprendre un méchant Ouvrage, soit réparée par une autre faute. C'est ce qui fait que des personnes doctes, qui commentent differens Auteurs disent souvent des choses qui se contredisent.

C'est aussi pour cela que presque toutes les Préfaces ne sont point conformes à la vérité, ni au bon sens. Si l'on commente Aristote, c'est *le genie de la nature.* Si l'on écrit sur Platon, c'est *le divin Platon.* On ne commente guéres les Ouvrages des hommes tout court. Ce sont toûjours les Ouvrages d'hommes tout divins, d'hommes qui ont l'admiration de leur siécle, & qui ont reçû de Dieu des lumiéres toutes particuliéres. Il en est de même de la matiére que l'on traite: c'est toûjours la plus belle, la plus relevée & la plus nécessaire de toutes.

Mais afin qu'on ne me croye pas sur ma parole: Voici la maniére dont un Commentateur fameux entre les sçavans, parle de l'Auteur qu'il commente. C'est Averroës qui parle d'Aristote. Il dit dans sa préface sur la Physique de ce Philosophe, qu'il a été l'inventeur de la Logique, de la morale, & de la Metaphysique, & qu'il les a mises dans leur perfection. *Complevit*, dit-il, *quia nullus eorum, qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus, quod est mille & quingentorum annorum, quidquam addidit, nec invenies in ejus verbis errorem alicujus quantitatis, & talem esse virtutem in individuo uno miraculosum, & extraneum existit. & hæc dispositio cum in uno homine reperitur, dignus est esse divinus magis quam humanus.* En d'autres endroits, il lui donne des loüanges bien plus pompeuses & bien plus magnifiques, comme 1. *de generatione animalium. Laudemus Deum qui separavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest in quacumque ætate attingere.* Le

même dit aussi *l. 1. destruc. disp. 3. Aristotelis doctrina est SUMMA VERITAS, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus quare bene dicitur de illo, quod ipse fuit creatus, & datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri.*

En vérité, ne faut-il pas être foû pour parler ainsi; & ne faut-il pas que l'entêtement de cet Auteur soit dégéneré en extravagance & en folie. *La doctrine d'Aristote est la SOUVERAINE VERITE'. Personne ne peut avoir de science qui égale, ni mêmes qui approche de la sienne. C'est lui qui nous est donné de Dieu pour apprendre tout ce qui peut être connû. C'est lui qui rend tous les hommes sages, & ils sont d'autant plus sçavans qu'ils entrent mieux dans sa pensée*, comme il le dit en un autre endroit. *Aristoteles fuit Princeps, per quem perficiuntur omnes sapientes, qui fuerunt post eum: licet differant inter se in intelligendo verba ejus, & in eo quod sequitur ex eis.* Cependant les Ouvrages de ce Commentateur se sont répandus dans toute l'Europe, & même en d'autres païs plus éloignez. Ils ont été traduits d'Arabe en Hebreu, d'Hebreu en Latin, & peut-être encore en bien d'autres langues, ce qui montre assez l'estime que les Sçavans en ont fait; De sorte qu'on n'a pû donner d'exemple plus sensible que celui ci, de la préoccupation des personnes d'étude. Car il fait assez voir que non seulement ils s'entêtent souvent de quelque Auteur, mais aussi que leur entêtement se communique à d'autres, à proportion de l'estime qu'ils ont dans le monde; & qu'ainsi les fausses loüanges que les Commentateurs lui donnent, souvent sont cause que des personnes peu éclairées, qui s'addonnent à la lecture, se préoccupent, & tombent dans une infinité d'erreurs. Voici un autre exemple.

Praelectiones 13. in principiü Elementorum Euclidis.

Un illustre entre les Sçavans, qui a fondé des chaires de Géométrie, & d'Astronomie dans l'Université d'Oxford, commence un Livre, qu'il s'est avisé de faire sur les huit premiéres propositions d'Euclide, par ces paroles. *Consilium meum, auditores, si vires & valetudo suffecerint, explicare definitiones, petitiones, communes*

nes, & octo priores propositiones primi libri elementorum, cætera post me venientibus relinquere: & il finit par celles-ci: *Exolvi per Dei gratiam, Domini auditores, promissum, liberavi fidem meam, explicavi pro modulo meo definitiones, petitiones, communes sententias, & octo priores propositiones elementorum Euclidis. Hic annis fessus cyclos artemque repono. Succedent in hoc munus alii fortasse magis vegeto corpore, vivido ingenio, &c.* Il ne faut pas une heure à un esprit médiocre, pour apprendre par lui-même, ou par le secours du plus petit Géométre qu'il y ait, les définitions, les demandes, les axiomes & les huit premiéres propositions d'Euclide: à peine ont-elles besoin de quelque explication, & cependant voici un Auteur qui parle de cette entreprise, comme si elle étoit fort grande & fort difficile. Il a peur que les forces lui manquent, *si vires, & valetudo suffecerint.* Il laisse à ses successeurs à pousser ces choses: *Cætera post me venientibus relinquere.* Il remercie Dieu de ce que par une grace particuliére, il a executé ce qu'il lui avoit promis: *Exolvi per Dei gratiam promissum; liberavi fidem meam; Explicavi pro modulo meo.* Quoi? la quadrature du cercle? la duplication du cube? Ce grand homme a expliqué *pro modulo suo*, les définitions, les demandes, les axiomes, & les huit premiéres propositions du premier Livre des Elemens d'Euclide. Peut être qu'entre ceux qui lui succederont, il s'en trouvera qui auront plus de santé, & plus de force que lui pour continuer ce bel ouvrage. *Succedent in hoc munus alii* FORTASSE *magis vegeto corpore, & vivido ingenio.* Mais pour lui il est tems qu'il se repose, *hic annis fessus cyclos artemque reponit.*

Euclide ne pensoit pas être si obscur, ou dire des choses si extraordinaires en composant ses Elemens, qu'il fût nécessaire de faire un Livre de prés de trois cent pages pour expliquer ses définitions, ses axiomes, ses demandes, & ses huit premiéres propositions. Mais ce sçavant Anglois sçait bien relever la science d'Euclide, & si l'âge le lui eût permis, & qu'il eût continué de la même force, nous aurions présentement *In quarto*

douze ou quinze gros volumes sur les seuls élemens de Géometrie, qui seroient fort inutiles à tous ceux qui veulent apprendre cette science, & qui feroient bien de l'honneur à Euclide.

Voilà des desseins bizarres, dont la fausse erudidition nous rend capables. Cet homme sçavoit du Grec, car nous lui avons l'obligation de nous avoir donné en Grec les ouvrages de S. Chrysostome. Il avoit peut-être lû les anciens Géométres. Il sçavoit historiquement leurs propositions, aussi bien que leur genéalogie. Il avoit pour l'antiquité tout le respect que l'on doit avoir pour la vérité. Et que produit cette disposition d'esprit? Un commentaire des définitions de nom, des demandes, des axiomes, & des huit premiéres propositions d'Euclide beaucoup plus difficile à entendre & à retenir, je ne dis pas que ces propositions qu'il commente, mais que tout ce qu'Euclide a écrit de Géométrie.

Il y a bien des gens que la vanité fait parler Grec & mêmes quelquefois d'une langue qu'ils n'entendent pas; car les Dictionnaires aussi bien que les tables & les lieux communs sont d'un grand secours à bien des Auteurs: mais il y a peu de gens qui s'avisent d'entasser leur Grec sur un sujet, où il est si mal à propos de s'en servir: & c'est ce qui me fait croire que c'est la préoccupation, & une estime dereglée pour Euclide, qui a formé le dessein de ce Livre dans l'imagination de son Auteur.

Si cet homme eût fait autant d'usage de sa raison que de sa mémoire, dans une matiére, où la seule raison doit être employée; ou s'il eût eû autant de respect & d'amour pour la vérité, que de vénération pour l'Auteur qu'il a commenté; il y a grande apparence, qu'ayant employé tant de tems sur un sujet si petit, il seroit tombé d'accord, que les définitions que donne Euclide de l'angle plan & des lignes parralleles sont deffectueuses, & qu'elles n'en expliquent point assez la nature: & que la seconde proposition est impertinente, puisqu'elle ne se peut trouver que par la troi-

siéme

siéme demande, laquelle on ne devroit pas si-tôt accorder que cette seconde proposition; puisqu'en accordant la troisiéme demande, qui est que l'on puisse décrire de chaque point un cercle de l'intervalle qu'on voudra, on n'accorde pas seulement que l'on tire d'un point une ligne égale à une autre, ce qu'Euclide execute par de grands détours dans cette seconde proposition, mais on accorde que l'on tire de chaque point un nombre infini de lignes de la longueur que l'on veut.

Mais le dessein de la plûpart des Commentateurs, n'est pas d'éclaircir leurs auteurs, & de chercher la vérité; c'est de faire montre de leur erudition, & de défendre aveuglement les défauts mêmes de ceux qu'ils commentent. Ils ne parlent pas tant pour se faire entendre ni pour faire entendre leur Auteur, que pour se faire admirer eux-mêmes avec lui. Si celui dont nous parlons n'avoit rempli son Livre de passages Grecs, de plusieurs noms d'Auteurs peu connus, & de semblables remarques assez inutiles pour entendre des notions communes, des définitions de nom, & des demandes de Géometrie, qui auroit lû son Livre? qui l'auroit admiré? & qui auroit donné à son Auteur la qualité de sçavant homme, & d'homme d'esprit?

Je ne croi pas qu'on puisse douter aprés ce que l'on a dit, que la lecture indiscrete des Auteurs ne préoccupe souvent l'esprit. Or aussi-tôt qu'un esprit est préoccupé, il n'a plus tout-à-fait ce qu'on appelle le sens commun. Il ne peut plus juger sainement de tout ce qui a quelque rapport au sujet de sa préoccupation; il en infecte tout ce qu'il pense. Il ne peut même guéres s'appliquer à des sujets entiérement éloignez de ceux dont il est préoccupé. Ainsi un homme entêté d'Aristote ne peut goûter qu'Aristote: il veut juger de tout par rapport à Aristote: ce qui est contraire à ce Philosophe lui paroît faux: il aura toûjours quelque passage d'Aristote à la bouche: il le citera en toutes sortes d'occasions, & pour toutes sortes de sujets; pour prouver des choses obscures & que personne ne con-

çoit, pour prouver aussi des choses tres-évidentes, & desquelles des enfans même ne pourroient pas douter; parce qu'Aristote lui est ce que la raison & l'évidence sont aux autres.

De même si un homme est entêté d'Euclide & de Géométrie, il voudra rapporter à des lignes, & à des propositions de son Auteur tout ce que vous lui direz. Il ne vous parlera que par rapport à sa science. Le tout ne sera plus grand que sa partie que parce qu'Euclide l'a dit, & il n'aura point de honte de le citer pour le prouver, comme je l'ai remarqué quelquefois. Mais cela est encore bien plus ordinaire à ceux qui suivent d'autres Auteurs que ceux de Géométrie; & on trouve tres-frequemment dans leurs Livres de grands passages Grecs, Hebreux, Arabes, pour prouver des choses qui sont dans la derniére évidence.

Tout cela leur arrive, à cause que les traces, que les objets de leur préoccupation ont imprimées dans les fibres de leur cerveau, sont si profondes qu'elles demeurent toûjours entr'ouvertes; & que les esprits animaux y passant continuellement les entretiennent toûjours sans leur permettre de se fermer. De sorte que l'ame étant contrainte d'avoir toûjours les pensées qui sont liées avec ces traces, elle en devient comme esclave; & elle en est toûjours troublée & inquietée, lors mêmes que connoissant son égarement, elle veut tâcher d'y remedier. Ainsi elle est continuellement en danger de tomber dans un tres-grand nombre d'erreurs, si elle ne demeure toûjours en garde, & dans une résolution inébranlable d'observer la regle dont on a parlé au commencement de cet ouvrage, c'est-à-dire de ne donner un consentement entier qu'à des choses entiérement évidentes.

Je ne parle point ici du mauvais choix que font la plûpart du genre d'étude auquel ils s'appliquent. Cela se doit traiter dans la morale, quoi que cela se puisse aussi rapporter à ce qu'on vient de dire de la préoccupation. Car lors qu'un homme se jette à corps perdu dans la lecture des Rabins, & des Livres de toutes sortes

tes de langues les plus inconnuës, & par conséquent les plus inutiles, & qu'il y consume toute sa vie, il le fait sans doute par préoccupation, & sur une espérance imaginaire de devenir sçavant; quoi qu'il ne puisse jamais acquerir par cette voye aucune véritable science. Mais comme cette application à une étude inutile ne nous jette pas tant dans l'erreur, qu'elle nous fait perdre nôtre tems pour nous remplir d'une sotte vanité, on ne parlera point ici de ceux qui se mettent en tête de devenir sçavans dans toutes ces sortes de sciences basses ou inutiles, desquelles le nombre est fort grand, & que l'on étudie d'ordinaire avec trop de passion. CHAP. VII.

CHAPITRE VIII.

CHAP. VIII.

I. *Des inventeurs de nouveaux systemes.* II. *Derniére erreur des personnes d'étude.*

NOus venons de faire voir l'état de l'imagination des personnes d'étude, qui donnent tout à l'autorité de certains Auteurs: il y en a encore d'autres, qui leur sont bien opposez. Ceux-cy ne respectent jamais les Auteurs, quelque estime qu'ils ayent parmi les Sçavans. S'ils les ont estimez, ils ont bien changé depuis; ils s'érigent eux mêmes en Auteurs. Ils veulent être les inventeurs de quelque opinion nouvelle, afin d'acquerir par là quelque réputation dans le monde; & ils s'assurent qu'en disant quelque chose qui n'ait point encore été dite, ils ne manqueront pas d'admirateurs.

Ces sortes de gens ont d'ordinaire l'imagination assez forte: les fibres de leur cerveau sont de telle nature, qu'elles conservent long-tems les traces qui leur ont été imprimées. Ainsi, lors qu'ils ont une fois imaginé un systeme qui a quelque vrai-semblance, on ne peut plus les en détromper. Ils retiennent & conservent tres-chérement toutes les choses qui peuvent

CHAP. VIII.

servir en quelque maniére à le confirmer, & au contraire ils n'apperçoivent presque pas toutes les objections qui lui sont opposées, ou bien ils s'en défont par quelque distinction frivole. Ils se plaisent intérieurement dans la vûë de leur ouvrage, & de l'estime qu'ils espérent en recevoir. Ils ne s'appliquent qu'à considerer l'image de la vérité que portent leurs opinions vrai-semblables : Ils arrêtent cette image fixe devant leurs yeux, mais ils ne regardent jamais d'une vûë arrêtée les autres faces de leurs sentimens, lesquelles leur en découvriroient la fausseté.

Il faut de grandes qualitez pour trouver quelque véritable systeme : car il ne suffit pas d'avoir beaucoup de vivacité & de pénétration, il faut outre cela une certaine grandeur & une certaine étenduë d'esprit, qui puisse envisager un tres-grand nombre de choses à la fois. Les petits esprits, avec toute leur vivacité & toute leur délicatesse, ont la vûë trop courte pour voir tout ce qui est nécessaire à l'établissement de quelque systeme. Ils s'arrêtent à de petites difficultez qui les rebutent, ou à quelques lueurs qui les ébloüissent : ils n'ont pas la vûë assez étenduë pour voir tout le corps d'un grand sujet en même-tems.

Mais quelque étenduë & quelque pénétration qu'ait l'esprit, si avec cela il n'est exemt de passion & de préjugez, il n'y a rien à esperer. Les préjugez occupent une partie de l'esprit, & en infectent tout le reste. Les passions confondent toutes les idées en mille maniéres, & nous font presque toûjours voir dans les objets tout ce que nous desirons d'y trouver. La passion même que nous avons pour la vérité nous trompe quelquefois, lorsqu'elle est trop ardente ; mais le désir de paroître sçavant est ce qui nous empêche le plus d'acquerir une science véritable.

Il n'y a donc rien de plus rare, que de trouver des personnes capables de faire de nouveaux systemes : cependant il n'est pas fort rare de trouver des gens, qui s'en soient formé quelqu'un à leur fantaisie. On ne voit

voit que fort peu de ceux qui étudient beaucoup, raisonner selon les notions communes: il y a toûjours quelque irrégularité dans leurs idées; & cela marque assez qu'ils ont quelque systéme particulier qui ne nous est pas connu. Il est vrai que tous les Livres qu'ils composent ne s'en sentent pas: car quand il est question d'écrire pour le public, on prend garde de plus prés à ce qu'on dit, & l'attention toute seule suffit assez souvent pour nous détromper. On voit toutesfois de tems en tems quelques livres qui prouvent assez ce que l'on vient de dire: car il y a mêmes des personnes, qui font gloire de marquer dés le commencement de leur livre qu'ils ont inventé quelque nouveau systéme.

Le nombre des inventeurs de nouveaux systémes, s'augmente encore beaucoup par ceux qui s'étoient préoccupez de quelque Auteur: parce qu'il arrive souvent que n'ayant rencontré rien de vrai ni de solide dans les opinions des Auteurs qu'ils ont lûs, ils entrent premiérement dans un grand dégoût, & un grand mépris de toutes sortes de livres, & ensuite ils imaginent une opinion vrai-semblable qu'ils embrassent de tout leur cœur, & dans laquelle ils se fortifient de la maniére qu'on vient d'expliquer.

Mais lors que cette grande ardeur qu'ils ont euë pour leur opinion s'est rallentie ou que le dessein de la faire paroître en public les a obligez à l'éxaminer avec une attention plus éxacte & plus sérieuse, ils en decouvrent la fausseté & ils la quittent: mais avec condition, qu'ils n'en prendront jamais d'autres, & qu'ils condamneront absolument tous ceux qui prétendront avoir découvert la vérité.

II. *Erreur considérable des personnes d'étude.*

De sorte que la derniére est la plus dangereuse erreur où tombent plusieurs personnes d'étude, c'est qu'ils prétendent qu'on ne peut rien sçavoir. Ils ont lû beaucoup de Livres anciens & nouveaux, où ils n'ont point trouvé la vérité; ils ont eu plusieurs belles pensées qu'ils ont trouvé fausses, aprés les avoir éxaminées avec plus d'attention; De là ils concluent, que

tous les hommes leur ressemblent, & que si ceux qui croyent avoir découvert quelques véritez y faisoient une réflexion plus sérieuse, ils se détromperoient aussi bien qu'eux. Cela leur suffit pour les condamner sans entrer dans un examen plus particulier: parce que s'ils ne les condamnoient pas, ce seroit en quelque maniére tomber d'accord qu'ils ont plus d'esprit qu'eux, & cela ne leur paroît pas vrai-semblable.

Ils regardent donc comme opiniâtres tous ceux qui assurent quelque chose comme certain; & ils ne veulent pas qu'on parle des sciences, comme des véritez évidentes, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, mais seulement comme des opinions qu'il est bon de ne pas ignorer. Cependant ces personnes devroient considérer, que s'ils ont lû un fort grand nombre de livres, ils ne les ont pas neanmoins lûs tous, ou qu'ils ne les ont pas lûs avec toute l'attention nécessaire pour les bien comprendre; & que s'ils ont eû beaucoup de belles pensées qu'ils ont trouvé fausses dans la suite, neanmoins ils n'ont pas eû toutes celles qu'on peut avoir; & qu'ainsi il se peut bien faire, que d'autres auront mieux rencontré qu'eux. Et il n'est pas nécessaire absolument parlant, que ces autres ayent plus d'esprit qu'eux, si cela les choque, car il suffit qu'ils ayent été plus heureux. On ne leur fait point de tort, quand on dit qu'on sçait avec évidence ce qu'ils ignorent, puisqu'on dit en même tems que plusieurs siécles ont ignoré les mêmes véritez, non pas faute de bons esprits, mais parce que ces bons esprits n'ont pas bien rencontré d'abord.

Qu'ils ne se choquent donc point, si on voit clair, & si on parle comme l'on voit. Qu'ils s'appliquent à ce qu'on leur dit, si leur esprit est encore capable d'application aprés tous leurs égaremens, & qu'ils jugent ensuite, il leur est permis: mais qu'ils se taisent s'ils ne veulent rien éxaminer. Qu'ils fassent un peu quelque réfléxion, si cette réponse qu'ils font d'ordinaire sur la plûpart des choses qu'on leur demande: on ne sçait pas cela: personne ne sçait comment cela se fait, n'est

pas

pas une réponse peu judicieuse, puisque pour la faire, il faut de nécessité qu'ils croyent sçavoir tout ce que les hommes sçavent, ou tout ce que les hommes peuvent sçavoir. Car s'ils n'avoient pas cette pensée-là d'eux-mêmes, leur réponse seroit encore plus impertinente. Et pourquoi trouvent-ils tant de difficulté à dire, je n'en sçai rien, puisqu'en certaines rencontres ils tombent d'accord qu'ils ne sçavent rien : & pourquoi faut-il conclure que tous les hommes sont des ignorans, à cause qu'ils sont intérieurement convaincus, qu'ils sont eux-mêmes des ignorans ?

Il y a donc trois sortes de personnes, qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal à propos de quelque Auteur, ou de quelque science inutile, ou fausse. Les autres se préoccupent de leurs propres fantaisies. Enfin les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connoître tout ce qui peut-être connu : & qui persuadez, qu'ils ne sçavent rien avec certitude, concluent généralement qu'on ne peut rien sçavoir avec évidence, & regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simples opinions.

Il est facile de voir, que tous les défauts de ces trois sortes de personnes dépendent des propriétez de l'imagination, qu'on a expliquées dans les Chapitres X, & XI. & principalement de la première : Que tout cela ne leur arrive que par des préjugez, qui leur bouchent l'esprit, & qui ne leur permettent pas d'appercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupation. On peut dire que leurs prejugez font dans leur esprit, ce que les Ministres des Princes font à l'égard de leurs Maîtres. Car de même que ces personnes ne permettent autant qu'ils peuvent, qu'à ceux qui sont dans leurs interêts, ou qui ne peuvent les déposseder de leur faveur, de parler à leurs Maîtres. Ainsi les préjugez de ceux-ci ne permettent pas, que leur esprit regarde fixement les Idées des objets toutes pures & sans mélange : Mais ils les déguisent ; ils les couvrent de leurs livrées ; & ils les lui présentent ainsi toutes masquées, de

CHAP. VIII. sorte qu'il est tres-difficile qu'il se détrompe & qu'il reconnoisse ses erreurs.

CHAPITRE IX.

CHAP. IX.

I. *Des esprits efféminez.* II. *Des esprits superficiels.* III. *Des personnes d'autorité.* IV. *De ceux qui font des expériences.*

CE que nous venons de dire suffit ce me semble, pour reconnoître en général quels sont les défauts d'imagination des personnes d'étude, & les erreurs ausquelles ils sont le plus sujets. Or comme il n'y a guéres, que ces personnes là qui se mettent en peine de chercher la vérité, & mêmes que tout le monde s'en rapporte à eux ; il semble qu'on pourroit finir ici cette seconde Partie. Cependant il est à propos de dire encore quelque chose des erreurs des autres hommes ; parce qu'il ne sera pas inutile d'en être averti.

I. Des esprits efféminez. Tout ce qui flatte les sens nous touche extrémement, & tout ce qui nous touche, nous applique à proportion qu'il nous touche. Ainsi ceux, qui s'abandonnent à toutes sortes de divertissemens tres-sensibles & tres-agréables, ne sont pas capables de pénétrer des véritez qui renferment quelque difficulté considérable ; parce que la capacité de leur esprit qui n'est pas infinie est toute remplie de leurs plaisirs, ou du moins elle en est fort partagée.

La plûpart des grands, des gens de Cour, des personnes riches, des jeunes gens, & de ceux qu'on appelle beaux esprits étant dans des divertissemens continuels, & n'étudiant que l'art de plaire par tout ce qui flatte la concupiscence & les sens ; ils acquiérent peu-à-peu une telle délicatesse dans ces choses, ou une telle mollesse ; qu'on peut dire fort souvent que ce sont plûtôt des esprits efféminez, que des esprits fins, comme ils le prétendent. Car il y a bien de la différence entre la véritable finesse de l'esprit & la mollesse,

quoi

quoi que l'on confonde ordinairement ces deux choses. CHAP. IX.

Les esprits fins sont ceux, qui remarquent par la raison jusques aux moindres différences des choses ; qui prévoyent les effets qui dépendent des causes cachées, peu ordinaires & peu visibles ; enfin ce sont ceux qui pénétrent davantage les sujets qu'ils considérent. Mais les esprits moûs n'ont qu'une fausse délicatesse : ils ne sont ni vifs ni perçans : ils ne voyent pas les effets des causes même les plus grossiéres & les plus palpables : enfin ils ne peuvent rien embrasser ni rien pénétrer, mais ils sont extrêmement délicats pour les maniéres. Un mauvais mot, un accent de Province, une petite grimace les irrite infiniment plus qu'un amas confus de méchantes raisons. Ils ne peuvent reconnoître le défaut d'un raisonnement, mais ils sentent parfaitement bien une fausse mesure & un geste mal réglé. En un mot, ils ont une parfaite intelligence des choses sensibles, parce qu'ils ont fait un usage continuel de leurs sens : mais ils n'ont point la véritable intelligence des choses qui dépendent de la raison, parce qu'ils n'ont presque jamais fait usage de la leur.

Cependant ce sont ces sortes de gens, qui ont le plus d'estime dans le monde, & qui acquiérent plus facilement la réputation de bel esprit. Car lorsqu'un homme parle avec un air libre & dégagé ; que ses expressions sont pures & bien choisies ; qu'il se sert de figures qui flattent les sens, & qui excitent les passions d'une maniére imperceptible : quoi qu'il ne dise que des sottises, & qu'il n'y ait rien de bon, ni rien de vrai sous ces belles paroles ; c'est suivant l'opinion commune un bel esprit, c'est un esprit fin, c'est un esprit délié. On ne s'apperçoit pas que c'est seulement un esprit moû & efféminé, qui ne brille que par de fausses lueurs, & qui n'éclaire jamais : qui ne persuade que parce que nous avons des yeux, & non point parce que nous avons de la raison.

Au reste l'on ne nie pas que tous les hommes ne se sentent de cette foiblesse, que l'on vient de remarquer

CHAP. IX.

en quelques-uns d'entr'eux. Il n'y en a point dont l'esprit ne soit touché par les impressions de leurs sens & de leurs passions, & par conséquent qui ne s'arrête quelque peu aux maniéres. Tous les hommes ne différent en cela que du plus & du moins. Mais la raison pour laquelle on a attribué ce défaut à quelques-uns en particulier, c'est qu'il y en a qui voyent bien que c'est un défaut & qui s'appliquent à s'en corriger. Au lieu que ceux, dont on vient de parler, le regardent comme une qualité fort avantageuse. Bien loin de reconnoître que cette fausse delicatesse est l'effet d'une molesse efféminée, & l'origine d'un nombre infini de maladies d'esprit; ils s'imaginent que c'est un effet & une marque de la beauté de leur genie.

II. Des esprits superficiels

On peut joindre à ceux dont on vient de parler, un fort grand nombre d'esprits superficiels, qui n'approfondissent jamais rien, & qui n'apperçoivent que confusement les différences des choses : non par leur faute, comme ceux dont on vient de parler, car ce ne sont point les divertissemens qui leur rendent l'esprit petit, mais parce qu'ils l'ont naturellement petit. Cette petitesse d'esprit ne vient pas de la nature de l'ame, comme on pourroit se l'imaginer : elle est causée, quelquefois par une grande disette ou par une grande lenteur des esprits animaux, quelquefois par l'infléxibilité des fibres du cerveau, quelque fois aussi par une abondance immoderée des esprits & du sang, ou par quelqu'autre chose qu'il n'est pas nécessaire de sçavoir.

Il y a donc des esprits de deux sortes. Les uns remarquent aisément les différences des choses, & ce sont les bons esprits. Les autres imaginent & supposent de la ressemblance entr'elles, & ce sont les esprits superficiels. Les premiers ont le cerveau propre à recevoir des traces nettes & distinctes des objets qu'ils considérent : & parce qu'ils sont fort attentifs aux idées de ces traces, ils voyent ces objets comme de prés, & rien ne leur échappe. Mais les esprits superficiels n'en reçoivent que des traces foibles ou confuses.

Ils

Ils ne les voyent que comme en passant, de loin & fort confusément ; de sorte qu'elles leur paroissent semblables, comme les visages de ceux que l'on regarde de trop loin parce que l'esprit suppose toûjours de la ressemblance & de l'égalité, où il n'est pas obligé de reconnoître de différence & d'inégalité, pour les raisons que je dirai dans le troisiéme Livre. CHAP. IX.

La plûpart de ceux qui parlent en public, tous ceux qu'on appelle grands parleurs, & beaucoup même de ceux qui s'énonçent avec beaucoup de facilité, quoi qu'ils parlent fort peu, sont de ce genre. Car il est extrémement rare que ceux qui méditent sérieusement, puissent bien expliquer les choses qu'ils ont meditées. D'ordinaire ils hesitent quand ils entreprennent d'en parler, parce qu'ils ont quelque scrupule de se servir de termes qui réveillent dans les autres une fausse idée. Ayant honte de parler simplement pour parler, comme font beaucoup de gens qui parlent cavaliérement de toutes choses, ils ont beaucoup de peine à trouver des paroles qui expriment bien des pensées qui ne sont pas ordinaires.

III. Des personnes d'autorité.

Quoi qu'on honore infiniment les personnes de piété, les Théologiens, les vieillards, & généralement tous ceux qui ont acquis avec justice beaucoup d'autorité sur les autres hommes ; cependant on croit être obligé de dire d'eux, qu'il arrive souvent qu'ils se croyent infaillibles, à cause que le monde les écoute avec respect ; qu'ils font peu d'usage de leur esprit pour découvrir les véritez speculatives ; & qu'ils condamnent trop librement tout ce qu'il leur plaît de condamner, sans l'avoir consideré avec assez d'attention. Ce n'est pas qu'on trouve à redire, qu'ils ne s'appliquent pas à beaucoup de sciences qui ne sont pas fort nécessaires : il leur est permis de ne s'y point appliquer, & mêmes de les mépriser ; mais ils n'en doivent pas juger par fantaisie, & sur des soupçons mal fondez. Car ils doivent considérer que la gravité avec laquelle ils parlent, l'autorité qu'ils ont acquise sur l'esprit des autres, & la coûtume qu'ils ont de confirmer

CHAP. IX. mer ce qu'ils disent par quelque passage de la Sainte-Ecriture, jetteront infailliblement dans l'erreur ceux qui les écoutent avec respect, & qui n'étant pas capables d'examiner les choses à fond, se laissent surprendre aux manieres & aux apparences.

Lorsque l'erreur porte les livrées de la vérité, elle est souvent plus respectée que la vérité même, & ce faux respect a des suites tres dangereuses. *Pessima res est errorum apotheosis, & pro peste intellectus habenda est, si vanis accedat veneratio.* Ainsi lorsque certaines personnes, ou par un faux zele, ou par l'amour qu'ils ont eus pour leurs propres pensées, se sont servis de l'Ecriture Sainte, pour établir de faux principes de Physique, ou quelques autres semblables, ils ont été souvent écoutez comme des oracles par des gens qui les ont crû sur leur parole, à cause du respect qu'ils devoient à l'Autorité sainte: mais il est aussi arrivé, que quelques esprits mal faits ont pris sujet de là de mépriser la Religion. De sorte que par un renversement étrange l'Ecriture-Sainte a été cause de l'erreur de quelques uns; & la vérité a été le motif & l'origine de l'impieté de quelques autres. Il faut donc bien prendre garde, dit l'Auteur que nous venons de citer de ne pas chercher les choses mortes avec les vivantes, & de ne pas prétendre par son propre esprit découvrir dans la Sainte Ecriture ce que le S. Esprit n'y a pas voulu declarer. *Ex divinorum, & humanorum malesana admixtione,* continuë-t'il, *non solum educitur philosophia phantastica, sed etiam Religio hæretica. Itaque salutare admodum est si mente sobria fidei tantum dentur, quæ fidei sunt.* Toutes les personnes donc qui ont autorité sur les autres, ne doivent rien decider qu'aprés y avoir d'autant plus pensé, que leurs décisions sont plus suivies: & les Théologiens principalement doivent bien prendre garde à ne point faire mépriser la Religion par un faux zele, ou pour se faire estimer eux-mêmes, & donner cours à leurs opinions. Mais parce que ce n'est pas à Opusc. 9 moi à leur dire ce qu'ils doivent faire, qu'ils écoutent S. Thomas leur Maître qui étant interrogé par son

Général

Général pour sçavoir son sentiment sur quelques articles, lui répond par Saint Augustin en ces termes. CHAP. IX.

Multum autem nocet talia quæ ad pietatis doctrinam non spectant, vel asserere vel negare, quasi pertinentia ad sacram doctrinam. Dicit enim Aug. in 5. Confess. cum audio Christianum aliquem fratrem ista, quæ Philosophi de cœlo, aut stellis, & de solis & lunæ motibus dixerunt, nescientem, & aliud pro alio sentientem, patienter intueor opinantem hominem; nec illi obesse video, cum de te, Domine Creator omnium nostrum, non credat indigna, si forte situs, & habitus creaturæ corporalis ignoret. Obest autem, si hæc ad ipsam doctrinam pietatis pertinere arbitretur, & pertinacius affirmare audeat quod ignorat. Quod autem obsit, manifestat Aug. in 1. super Genes. ad litteram. Turpe est, inquit, nimis, & perniciosum, ac maxime cavendum, ut Christianum de his rebus quasi secundum christianas litteras loquentem, ita delirare

Il est bien dangereux de parler décisivement sur des matiéres qui ne sont point de la foi, comme si elles en étoient. Saint Augustin nous l'apprend dans le cinquiéme livre de ses *Confessions*. Lorsque je voi, dit-il, un Chrêtien, qui ne sçait pas le sentiment des Philosophes touchant les Cieux, les étoiles, & les mouvemens du Soleil & de la Lune, & qui prend une chose pour une autre, je le laisse dans ses opinions, & dans ses doutes: car je ne voi pas que l'ignorance où il est de la situation des corps, & des différens arrangemens de la matiére lui puisse nuire, pourvû qu'il n'ait pas des sentimens indignes de vous, ô Seigneur, qui nous avez tous créez. Mais il se fait tort, s'il se persuade que ces choses touchent la Religion, & s'il est assez hardi pour assurer avec opiniâtreté ce qu'il ne sçait point. Le même Saint explique encore plus clairement sa pensée sur ce sujet, dans le 1. liv. de l'explicat on litterale de la Genese, en ces termes. Un Chrêtien doit bien prendre garde à ne point parler de ces choses, comme si elles étoient de la Sainte Ecriture:

CHAP. IX.

ture : car un infidelle, qui lui entendroit dire des extravagances, qui n'auront aucune apparence de vérité, ne pourroit pas s'empêcher d'en rire. Ainsi le Chrêtien n'en recevroit que de la confusion, & l'infidelle en seroit mal édifié. Toutefois ce qu'il y a de plus fâcheux dans ces rencontres, n'est pas que l'on voye qu'un homme s'est trompé : mais c'est que les infidelles que nous tâchons de convertir, s'imaginent faussement & pour leur perte inévitable, que nos Auteurs ont des sentimens aussi extravagans, de sorte qu'ils les condamnent, & les méprisent comme des ignorans. Il est donc ce me semble bien plus à propos de ne point assurer comme des dogmes de la foi des opinions communément receuës des Philosophes, lesquelles ne sont point contraires à nôtre foi, quoi qu'on puisse se servir quelque fois de l'autorité des Philosophes pour les faire recevoir. Il ne faut point aussi rejetter ces opinions, comme étant contraires à nôtre foi, pour ne point donner de sujet aux Sages de ce monde de mépriser les véritez saintes de la Religion Chrêtienne.

quilibet infidelis audiat, ut quemadmodum dicitur toto cœlo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tamen molestum est quod errans homo videatur: sed quod Autores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, & cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Unde mihi videtur tutius esse, ut hæc quæ Philosophi communes senserunt, & nostræ fidei non repugnant, neque esse sic asserenda, ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine Philosophorum introducantur, neque sic esse neganda tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio præbeatur.

La plûpart des hommes sont si négligens & si déraisonnables, qu'ils ne font point de discernement entre

tre la parole de Dieu & celle des hommes, lorſqu'elles ſont jointes enſemble : de ſorte qu'ils tombent dans l'erreur en les approuvant toutes deux, ou dans l'impieté en les mépriſant indifféremment. Il eſt encore bien facile de voir la cauſe de ces derniéres erreurs, & qu'elles dépendent de la liaiſon des idées expliquée dans le Chap. XI. & il n'eſt pas néceſſaire de s'arrêter à l'expliquer davantage.

IV. De ceux qui font des expériences.

Il ſemble à propos de dire ici quelque choſe des Chymiſtes, & généralement de tous ceux qui emploient leur tems à faire des expériences. Ce ſont des gens qui cherchent la vérité : on ſuit ordinairement leurs opinions ſans les éxaminer. Ainſi leurs erreurs ſont d'autant plus dangereuſes, qu'ils les communiquent aux autres avec plus de facilité.

Il vaut mieux ſans doute étudier la nature que les livres ; les expériences viſibles & ſenſibles prouvent certainement beaucoup plus que les raiſonnemens des hommes ; & on ne peut trouver à redire que ceux qui ſont engagez par leur condition à l'étude de la Phyſique, tâchent de s'y rendre habiles par des expériences continuelles, pourvû qu'ils s'appliquent encore davantage aux ſciences qui leur ſont encore plus néceſſaires. On ne blâme donc point la Philoſophie experimentale, ni ceux qui la cultivent, mais ſeulement leurs défauts.

Le premier eſt, que pour l'ordinaire ce n'eſt point la lumiére de la raiſon qui les conduit dans l'ordre de leurs expériences, ce n'eſt que le hazard : ce qui fait qu'ils n'en deviennent guéres plus éclairez ni plus ſçavans, apres y avoir employé beaucoup de tems & de bien.

Le ſecond eſt, qu'ils s'arrêtent plûtôt à des expériences curieuſes & extraordinaires, qu'à celles qui ſont les plus communes. Cependant il eſt viſible, que les plus communes étant les plus ſimples, il faut s'y arrêter d'abord avant que de s'appliquer à celles qui ſont plus compoſées, & qui dépendent d'un plus grand nombre de cauſes.

CHAP. IX.

Le troisiéme est, qu'ils cherchent avec ardeur & avec assez de soin les expériences qui apportent du profit, & qu'ils negligent celles qui ne servent qu'à éclairer l'esprit.

Le quatriéme est, qu'ils ne remarquent pas avec assez d'exactitude toutes les circonstances particuliéres, comme du tems, du lieu, de la qualité des drogues dont ils se servent; quoique la moindre de ces circonstances soit quelquefois capable d'empêcher l'effet qu'on espére. Car il faut observer que tous les termes dont les Physiciens se servent sont des équivoques: & que le mot de vin par exemple signifie autant de choses différentes qu'il y a de différens terroirs, de différentes maniéres de faire le vin & de le garder. De sorte qu'on peut mêmes dire en général, qu'il n'y en a pas deux tonneaux tout-à-fait semblables; & qu'ainsi quand un Physicien dit: Pour faire telle expérience prenez du vin, on ne sçait que tres-confusément ce qu'il veut dire. C'est pourquoi il faut user d'une tres-grande circonspection dans les expériences; & ne descendre point aux composées, que lorsqu'on a bien connu la raison des plus simples & des plus ordinaires.

Le cinquiéme est, que d'une seule experience ils en tirent trop de conséquences. Il faut au contraire presque toûjours plusieurs expériences pour bien conclure une seule chose; quoi qu'une seule expérience puisse aider à tirer plusieurs conclusions.

Enfin la plûpart des Physiciens & des Chymistes ne considérent que les effets particuliers de la nature: ils ne remontent jamais aux premiéres notions des choses qui composent les corps. Cependant il est indubitable, qu'on ne peut connoître clairement & distinctement les choses particuliéres de la Physique, si on ne posséde bien ce qu'il y a de plus général, & si on ne s'éleve mêmes jusqu'au Metaphysique. Enfin ils manquent souvent de courage & de constance, ils se lassent à cause de la fatigue & de la dépense. il y a encore beaucoup d'autres défauts dans les personnes dont nous

nous venons de parler, mais on ne prétend pas tout dire. CHAP. IX.

Les causes des fautes qu'on a remarquées sont le peu d'application, les proprietez de l'imagination expliquées dans les chapitres X. & XI. & de ce qu'on ne juge de la différence des corps & du changement qui leur arrive que par les sensations qu'on en a, selon ce qu'on a expliqué dans le premier Livre.



TROI-



TROISIÉME PARTIE

DE LA COMMUNICATION contagieuse des imaginations fortes.

CHAP. I.

CHAPITRE PREMIER.

I. *De la disposition que nous avons à imiter les autres en toutes choses, laquelle est l'origine de la communication des erreurs qui dépendent de la puissance de l'imagination.* II. *Deux causes principales qui augmentent cette disposition.* III. *Ce que c'est qu'imagination forte.* IV. *Qu'il y en a de plusieurs sortes. Des foûs & de ceux qui ont l'imagination forte dans le sens qu'on l'entend ici.* V. *Deux défauts considérables de ceux qui ont l'imagination forte.* VI. *De la puissance qu'ils ont de persuader & d'imposer.*



Prés avoir expliqué la nature de l'imagination, les défauts ausquels elle est sujette, & comment nôtre propre imagination nous jette dans l'erreur, il ne reste plus à parler dans ce second Livre, que de la communication contagieuse des imaginations fortes, je veux dire de la force que certains esprits ont sur les autres pour les engager dans leurs erreurs.

Les imaginations fortes sont extrémement contagieuses : elles dominent sur celles qui sont foibles : elles leur donnent peu-à-peu leurs mêmes tours, & leur impriment leurs caractéres. Ainsi les hommes d'idées, &

& d'une imagination forte & vigoureuse étant tout-à-fait déraisonnables; il y a tres-peu de causes plus générales des erreurs des hommes, que cette communication dangereuse de l'imagination. CHAP. I.

Pour concevoir ce que c'est que cette contagion, & comment elle se transmet de l'un à l'autre, il faut sçavoir que les hommes ont besoin les uns des autres; & qu'ils sont faits pour composer ensemble plusieurs corps, dont toutes les parties ayent entr'elles une mutuelle correspondance. C'est pour entretenir cette union, que Dieu leur a commandé d'avoir de la charité les uns pour les autres. Mais parce que l'amour propre pouvoit peu-à-peu éteindre la charité, & rompre ainsi le nœud de la societé civile; il a été à propos pour la conserver que Dieu unît encore les hommes par des liens naturels, qui subsistassent au défaut de la charité, & qui pûssent mêmes la défendre contre les efforts de l'amour propre.

Ces liens naturels, qui nous sont communs avec les bêtes, consistent dans une certaine disposition du cerveau qu'ont tous les hommes, pour imiter quelques-uns de ceux avec lesquels ils conversent, pour former les mêmes jugemens qu'ils font, & pour entrer dans les mêmes passions dont ils sont agitez. Et cette disposition lie d'ordinaire les hommes les uns avec les autres beaucoup plus étroittement qu'une charité fondée sur la raison, laquelle charité est assez rare.

Lors qu'un homme n'a pas cette disposition du cerveau pour entrer dans nos sentimens & dans nos passions, il est incapable par sa nature de se lier avec nous, & de faire un même corps: il ressemble à ces pierres irréguliéres, qui ne peuvent trouver leur place dans un bâtiment, parce qu'on ne les peut joindre avec les autres.

Oderunt hilarem tristes, tristemque iocosi
Sedatum celeres, agilem gnavumque remissi.

Il faut plus de vertu qu'on ne pense, pour ne pas rom-

CHAP. I.

rompre avec ceux qui n'ont point d'égard à nos passions, & qui ont des sentimens contraires aux nôtres. Et ce n'est pas tout-à-fait sans raison ; car lors qu'un homme a sujet d'être dans la tristesse, ou dans la joie, c'est lui insulter en quelque maniére que de ne pas entrer dans ses sentimens. S'il est triste on ne doit pas se présenter devant lui, avec un air gai & enjoüé, qui marque de la joye, & qui en imprime les mouvemens avec effort dans son imagination ; parce que c'est le vouloir ôter de l'état qui lui est plus convenable & le plus agréable ; la tristesse mêmes étant la plus agréable de toutes les passions, à un homme qui souffre quelque misére.

II. Deux causes principales qui augmentent la disposition que nous avons à imiter les autres.

Tous les hommes ont donc une certaine disposition du cerveau, qui les porte naturellement à se composer de la même maniére, que quelques-uns de ceux avec qui ils vivent. Or cette disposition a deux causes principales qui l'entretiennent, & qui l'augmentent. L'une est dans l'ame, & l'autre dans le corps. La premiére consiste principalement dans l'inclination, qu'ont tous les hommes pour la grandeur & pour l'élevation. Car c'est cette inclination qui nous excite secretement à parler, à marcher, à nous habiller, & à prendre l'air des personnes de qualité. C'est la source des modes nouvelles, de l'instabilité des langues vivantes, & mêmes de certaines corruptions générales des mœurs. Enfin c'est la principale origine de toutes les nouveautez extravagantes & bizarres, qui ne sont point appuyées sur la raison, mais seulement sur la fantaisie des hommes.

L'autre cause qui augmente la disposition que nous avons à imiter les autres de laquelle nous devons principalement parler ici, consiste dans une certaine impression que les personnes d'une imagination forte font sur les esprits foibles, & sur les cerveaux tendres & délicats.

III. Ce que c'est qu'imagination forte.

J'entens par imagination forte & vigoureuse cette constitution du cerveau, qui le rend capable de vestiges & de traces extrêmement profondes, & qui remplissent

plissent tellement la capacité de l'ame, qu'elles l'empêchent d'apporter quelque attention à d'autres choses, qu'à celles que ces images représentent.

IV. Il y en a de deux sortes.

Il y a de deux sortes de personnes, qui ont l'imagination forte dans ce sens. Les premiéres reçoivent ces profondes traces par l'impression involontaire & déreglée des esprits animaux; & les autres, desquels on veut principalement parler, les reçoivent par la disposition qui se trouve dans la substance de leur cerveau.

Il est visible que les premiers sont entiérement foûs, puisqu'ils sont contraints par l'union naturelle qui est entre leurs idées & ces traces, de penser à des choses ausquelles les autres avec qui ils conversent ne pensent pas: ce qui les rend incapables de parler à propos, & de répondre juste aux demandes qu'on leur fait.

Il y en a d'une infinité de sortes qui ne différent que du plus & du moins: & l'on peut dire que tous ceux qui sont agitez de quelque passion violente sont de leur nombre, puisque dans le tems de leur émotion les esprits animaux impriment avec tant de force les traces & les images de leur passion, qu'ils ne sont pas capables de penser à autre chose.

Mais il faut remarquer, que toutes ces sortes de personnes ne sont pas capables de corrompre l'imagination des esprits mêmes les plus foibles, & des cerveaux les plus moûs & les plus délicats pour deux raisons principales. La premiére, parce que ne pouvant répondre conformément aux idées des autres, ils ne peuvent leur rien persuader: & la seconde, parce que le déreglement de leur esprit étant tout-à-fait sensible, on n'écoute qu'avec mépris tous leurs discours.

Il est vrai neanmoins, que les personnes passionnées nous passionnent, & qu'elles font dans nôtre imagination des impressions qui ressemblent à celles dont elles sont touchées: mais comme leur emportement est tout-à-fait visible, on resiste à ces impressions, & l'on s'en défait d'ordinaire quelque tems aprés. Elles s'effacent d'elles mêmes, lorsquelles ne sont point entretenuës par la cause qui les avoit produi-

CHAP. I.

produites : c'est-à-dire lorsque ces emportez ne sont plus en nôtre présence, & que la vûë sensible des traits que la passion formoit sur leur visage, ne produit plus aucun changement dans les fibres de nôtre cerveau, ni aucune agitation dans nos esprits animaux.

Je n'examine ici que cette sorte d'imagination forte & vigoureuse, qui consiste dans une disposition du cerveau propre pour recevoir des traces fort profondes des objets les plus foibles & les moins agissans.

Ce n'est pas un défaut que d'avoir le cerveau propre pour imaginer fortement les choses, & recevoir des images tres-distinctes & tres-vives des objets les moins considérables ; pourvû que l'ame demeure toûjours la maîtresse de l'imagination, que ces images s'impriment par ses ordres, & qu'elles s'effacent quand il lui plaît : c'est au contraire l'origine de la finesse, & de la force de l'esprit. Mais lorsque l'imagination domine sur l'ame, & que sans attendre les ordres de la volonté, ces traces se forment par la disposition du cerveau, & par l'action des objets & des esprits, il est visible que c'est une tres-mauvaise qualité & une espéce de folie. Nous allons tâcher de faire connoître le caractere de ceux qui ont l'imagination de cette sorte.

Il faut pour cela se souvenir que la capacité de l'esprit est tres-bornée ; qu'il n'y a rien qui remplisse si fort la capacité que les sensations de l'ame, & généralement toutes les perceptions des objets qui nous touchent beaucoup ; & que les traces profondes du cerveau sont toûjours accompagnées de sensations, ou de ces autres perceptions qui nous appliquent fortement. Car par là il est facile de reconnoître les véritables caractéres de l'esprit de ceux qui ont l'imagination forte.

V. Deux défauts cõsidérables de ceux qui ont l'imagination forte

Le premier, c'est que ces personnes ne sont pas capables de juger sainement des choses qui sont un peu difficiles & embarassées : Parce que la capacité de leur esprit étant remplie des idées qui sont liées par la nature à ces traces trop profondes, ils n'ont pas la liberté de

de penſer à pluſieurs choſes en même tems. Or dans les queſtions compoſées, il faut que l'eſprit parcoure par un mouvement prompt & ſubit les idées de beaucoup de choſes, & qu'il en reconnoiſſe d'une ſimple vûë tous les rapports & toutes les liaiſons, qui ſont néceſſaires pour réſoudre ces queſtions.

Tout le monde ſçait par ſa propre expérience, qu'on n'eſt pas capable de s'appliquer à quelque vérité dans le tems qu'on ſent quelque douleur un peu forte parce qu'alors il y a dans le cerveau de ces traces profondes qui occupent la capacité de l'eſprit. Ainſi ceux de qui nous parlons ayant des traces plus profondes des mêmes objets que les autres, comme nous le ſuppoſons, ils ne peuvent pas avoir autant d'étenduë d'eſprit, ni embraſſer autant de choſes qu'eux. Le premier défaut de ces perſonnes eſt donc d'avoir l'eſprit petit, & d'autant plus petit, que leur cerveau reçoit des traces plus profondes des objets les moins conſidérables.

Le ſecond défaut c'eſt qu'ils ſont viſionnaires, mais d'une maniére délicate, & aſſez difficile à reconnoître. Le commun des hommes ne les eſtime pas viſionnaires; il n'y a que les eſprits juſtes & éclairez, qui s'apperçoivent de leurs viſions, & de l'égarement de leur imagination.

Pour concevoir l'origine de ce défaut, il faut encore ſe ſouvenir de ce que nous avons dit dés le commencement de ce Second Livre, qu'à l'égard de ce qui ſe paſſe dans le cerveau, les ſens & l'imagination ne différent que du plus & du moins: & que c'eſt la grandeur & la profondeur des traces qui font que l'ame ſent les objets; qu'elle les juge comme préſens & capables de la toucher; & enfin aſſez proches d'elle pour lui faire ſentir du plaiſir & de la douleur. Car lorſque les traces d'un objet ſont petites, l'ame imagine ſeulement cet objet; elle ne juge pas qu'il ſoit preſent; & mêmes elle ne le regarde pas comme fort grand & fort conſidérable, mais à meſure que ces traces deviennent plus grandes & plus profondes, l'ame juge auſſi que l'objet devient plus

CHAP. I. grand & plus considérable, qu'il s'approche davantage de nous ; & enfin qu'il est capable de nous toucher, & de nous blesser.

Les visionnaires dont je parle ne sont pas dans cet excez de folie, de croire voir devant leurs yeux des objets qui sont absens : les traces de leur cerveau ne sont pas encore assez profondes ; ils ne sont fous qu'à demi : & s'ils l'étoient tout-à-fait, on n'auroit que faire de parler d'eux ici ; puisque tout le monde sentant leur égarement, on ne pourroit pas s'y laisser tromper. Ils ne sont pas visionnaires des sens, mais seulement visionnaires d'imagination. Les fous sont visionnaires des sens, puisqu'ils ne voyent pas les choses comme elles sont, & qu'ils en voyent souvent qui ne sont point : mais ceux dont je parle ici sont visionnaires d'imagination, puisqu'ils s'imaginent les choses tout autrement qu'elles ne sont, & qu'ils en imaginent même qui ne sont point. Cependant il est évident que les visionnaires des sens, & les visionnaires d'imagination ne différent entr'eux que du plus & du moins, & que l'on passe souvent de l'état des uns à celui des autres. Ce qui fait qu'on se doit représenter la maladie de l'esprit des derniers par comparaison à celle des premiers, laquelle est plus sensible, & fait davantage d'impression sur l'esprit : puisque dans des choses qui ne différent que du plus & du moins, il faut toûjours expliquer les moins sensibles par rapport aux plus sensibles.

Le second défaut de ceux, qui ont l'imagination forte & vigoureuse, est donc d'être visionnaires d'imagination, ou simplement visionnaires ; car on appelle du terme de fou ceux qui sont visionnaires des sens. Voici donc les mauvaises qualitez des esprits visionnaires.

Ces esprits sont excessifs en toutes rencontres : ils relevent les choses basses ; ils agrandissent les petites, ils approchent les éloignées. Rien ne leur paroît tel qu'il est. Ils admirent tout ; ils se récrient sur tout sans jugement, & sans discernement. S'ils sont disposez à la crainte par leur complexion naturelle, je veux dire,

dire, ſi les eſprits animaux ſont en petite quantité, ſans force & ſans agitation ; ils s'effrayent à la moindre choſe, & ils tremblent à la chûte d'une feüille. Mais s'ils ont abondance d'eſprits & de ſang, ce qui eſt plus ordinaire, ils ſe repaiſſent de vaines eſpérances ; & s'abandonnant à leur imagination féconde en idées, ils bâtiſſent comme l'on dit, des châteaux en Eſpagne avec beaucoup de ſatisfaction & de joïe. Ils ſont vehe-mens dans leurs paſſions, entêtez dans leurs opinions, oûjours pleins & tres-ſatisfaits d'eux-mêmes. Quand ls ſe mettent dans la tête de paſſer pour beaux eſprits, & qu'ils s'érigent en Auteurs ; car il y a des Auteurs de toutes eſpéces, viſionnaires & autres : que d'extravagances, que d'emportemens, que de mouvemens irréguliers ! ils n'imitent jamais la nature, tout eſt affecté, tout eſt forcé, tout eſt guindé. Ils ne vont que par bonds ; ils ne marchent qu'en cadence ; ce ne ſont que figures & qu'hyperboles. Lors qu'ils ſe veulent mettre dans la piété, & s'y conduire par leur fantaiſie, ls entrent entiérement dans l'eſprit Juif & Phariſien. ls s'arrêtent d'ordinaire à l'écorce, à des ceremonies xtérieures, & à de petites pratiques, ils s'en occupent out entiers. Ils deviennent ſcrupuleux, timides, ſuperſtitieux. Tout eſt de foi ; tout eſt eſſentiel chez ux, horſmis ce qui eſt véritablement de foi, & ce qui ſt eſſentiel : car aſſez ſouvent ils négligent ce qu'il y a le plus important dans l'Evangile, la juſtice, la miſéricorde, & la foi, leur eſprit étant occupé par des devoirs moins eſſentiels. Mais il y auroit trop de choſes dire. Il ſuffit pour ſe perſuader de leurs défauts, & pour en remarquer pluſieurs autres, de faire quelque éflexion ſur ce qui ſe paſſe dans les converſations ordinaires.

Les perſonnes d'une imagination forte & vigoureuſe nt encore d'autres qualitez, qu'il eſt tres néceſſaire e bien expliquer. Nous n'avons parlé juſqu'à préſent ue de leurs défauts : il eſt tres-juſte maintenant de arler de leurs avantages. Ils en ont un entr'autres qui egarde principalement nôtre ſujet : parce que c'eſt

CHAP. I.

par cet avantage, qu'ils dominent sur les esprits ordinaires; qu'ils les font entrer dans leurs idées; & qu'ils leur communiquent toutes les fausses impressions, dont ils sont touchez.

VI. Que ceux qui ont l'imagination forte persuadent facilement.

Cet avantage consiste dans une facilité de s'exprimer d'une maniére forte & vive, quoiqu'elle ne soit pas naturelle. Ceux qui imaginent fortement les choses, les expriment avec beaucoup de force, & persuadent tous ceux qui se convainquent plûtôt par l'air & par l'impression sensible, que par la force des raisons. Car le cerveau de ceux qui ont l'imagination forte recevant, comme l'on a dit, des traces profondes des sujets qu'ils imaginent, ces traces sont naturellement suivies d'une grande émotion d'esprits, qui dispose d'une maniére prompte & vive tout leur corps pour exprimer leurs pensées. Ainsi l'air de leur visage, le ton de leur voix, & le tour de leurs paroles animant leurs expressions, préparent ceux qui les écoutent & qui les regardent à se rendre attentifs, & à recevoir machinalement l'impression de l'image qui les agite. Car enfin un homme qui est pénetré de ce qu'il dit en pénetre ordinairement les autres, un passionné émeut toûjours; & quoique sa rhetorique soit souvent irreguliére, elle ne laisse pas d'être tres persuasive: parce que l'air & la maniére se font sentir, & agissent ainsi dans l'imagination des hommes plus vivement que les discours les plus forts, qui sont prononcez de sang froid; à cause que ces discours ne flattent point leurs sens, & ne frappent point leur imagination.

Les personnes d'imagination ont donc l'avantage de plaire, de toucher & de persuader, à cause qu'ils forment des images tres-vives & tres-sensibles de leurs pensées. Mais il y a encore d'autres causes qui contribuent à cette facilité qu'ils ont de gagner l'esprit. Car ils ne parlent d'ordinaire que sur des sujets faciles, & qui sont de la portée des esprits du commun. Ils ne se servent que d'expressions & de termes, qui ne réveillent que les notions confuses des sens, lesquelles sont toûjours tres-fortes & tres-touchantes: Ils ne

trait-

traittent des matiéres grandes & difficiles, que d'une maniére vague & par lieux communs, sans se hazarder, d'entrer dans le détail & sans s'attacher aux principes; soit parce qu'ils n'entendent pas ces matiéres; soit parce qu'ils apprehendent de manquer de termes, de s'embarrasser, & de fatiguer l'esprit de ceux, qui ne sont pas capables d'une forte attention. Chap. I.

Il est maintenant facile de juger par les choses que nous venons de dire, que les déreglemens d'imagination sont extrémement contagieux, & qu'ils se glissent & se répandent dans la plûpart des esprits avec beaucoup de facilité. Mais ceux qui ont l'imagination forte étant d'ordinaire ennemis de la raison & du bon sens, à cause de la petitesse de leur esprit, & des visions ausquelles ils sont sujets, on peut aussi reconnoître, qu'il y a tres peu de causes plus générales de nos erreurs, que la communication contagieuse des déréglemens & des maladies de l'imagination. Mais il faut encore prouver ces véritez par des exemples, & des expériences connuës de tout le monde.

CHAPITRE II. Chap. II.

Exemples généraux de la force de l'imagination.

IL se trouve des exemples fort ordinaires de cette communication d'imagination dans les enfans à l'égard de leurs peres, & encore plus dans les filles à l'égard de leurs meres; dans les serviteurs à l'égard de leurs Maîtres, & dans les servantes à l'égard de leurs Maîtresses; dans les écoliers à l'égard de leurs précepteurs; dans les courtisans à l'égard des Rois, & généralement dans tous les inférieurs à l'égard de leurs supérieurs: pourvû toutefois que les peres, les maîtres, & les autres supérieurs ayent quelque force d'imagination; car sans cela il pourroit arriver, que des enfans & des serviteurs ne recevroient aucune impression considérable, de l'imagination foible de leurs peres ou de leurs maîtres.

Il se trouve encore des effets de cette communication dans les personnes d'une condition égale ; mais cela n'est pas si ordinaire, à cause qu'il ne se rencontre pas entr'elles un certain respect, qui dispose les esprits à recevoir sans éxamen les impressions des imaginations fortes. Enfin il se trouve de ces effets dans les Supérieurs à l'égard même de leurs inférieurs : & ceux-ci ont quelquefois une imagination si vive & si dominante, qu'ils tournent l'esprit de leurs maîtres & de leurs Supérieurs comme il leur plaît.

Il ne sera pas mal-aisé de comprendre comment les peres, & les meres font des impressions tres-fortes sur l'imagination de leurs enfans, si l'on considére, que ces dispositions naturelles de nôtre cerveau, qui nous portent à imiter ceux avec qui nous vivons, & à entrer dans leurs sentimens & dans leurs passions, sont encore bien plus fortes dans les enfans à l'égard de leurs parens, que dans tous les autres hommes. L'on en peut donner plusieurs raisons. La premiére c'est qu'ils sont d'un même sang. Car de même que les parens transmettent tres-souvent dans leurs enfans des dispositions à certaines maladies hereditaires, telles que la goute, la pierre, la folie, & généralement toutes celles, qui ne leur sont point survenuës par accident, ou qui n'ont point pour cause seule & unique quelque fermentation extraordinaire des humeurs, comme les fiévres & quelques autres : car il est visible que celles-ci ne se peuvent communiquer. Ainsi ils impriment les dispositions de leur cerveau dans celui de leurs enfans, & ils donnent à leur imagination un certain tour, qui les rend tout-à-fait susceptibles des mêmes sentimens.

La seconde raison, c'est que d'ordinaire les enfans n'ont que tres-peu de commerce avec le reste des hommes, qui pourroient quelquefois tracer d'autres vestiges dans leur cerveau, & rompre en quelque façon l'effort continuel de l'impression paternelle. Car de même qu'un homme qui n'est jamais sorti de son païs s'imagine ordinairement que les mœurs & les coûtu-

coûtumes des étrangers sont tout-à-fait contraires à la raison, parce qu'elles sont contraires à la coûtume de sa ville, au torrent de laquelle il se laisse emporter : ainsi un enfant qui n'est jamais sorti de la maison paternelle, s'imagine que les sentimens & les maniéres de ses parens sont la raison universelle ; où plûtôt il ne pense pas qu'il puisse y avoir quelqu'autres principes de raison ou de vertu que leur imitation. Il croit donc tout ce qu'il leur entend dire, & il fait tout ce qu'il leur voit faire.

Mais cette impression des parens est si forte, qu'elle n'agit pas seulement sur l'imagination des enfans, elle agit même sur les autres parties de leur corps. Un jeune garçon marche, parle, & fait les mêmes gestes que son pere. Une fille de même s'habille comme sa mere, marche comme elle, parle comme elle ; si la mere grassaïe, la fille grassaïe ; si la mere a quelque tour de tête irregulier, la fille le prend. Enfin les enfans imitent les parens en toutes choses, jusques dans leurs défauts, & dans leurs grimaces, aussi bien que dans leurs erreurs & dans leurs vices.

Il y a encore plusieurs autres causes qui augmentent l'effet de cette impression. Les principales sont l'autorité des parens, la dépendance des enfans, & l'amour mutuel des uns & des autres : mais ces causes sont communes aux Courtisans, aux serviteurs, & généralement à tous les inferieurs aussi bien qu'aux enfans. Nous les allons expliquer par l'exemple des gens de Cour.

Il y a des hommes qui jugent de ce qui ne paroît point par ce qui paroît : de la grandeur, de la force, & de la capacité de l'esprit qui leur sont cachées, par la noblesse, les dignitez & les richesses, qui leur sont connuës. On mesure souvent l'un par l'autre : & la dépendance où l'on est des grands, le desir de participer à leur grandeur, & l'éclat sensible qui les environne, portent souvent les hommes à rendre à des hommes des honneurs divins, s'il m'est permis de parler ainsi. Car si Dieu donne aux Princes l'autorité, les

CHAP. II.

hommes leur donnent l'infaillibilité: mais une infaillibilité, qui n'est point limitée dans quelques sujets ni dans quelques rencontres, & qui n'est point attachée à quelques ceremonies. Les Grands sçavent naturellement toutes choses: ils ont toûjours raison, quoi qu'ils décident des questions desquelles ils n'ont aucune connoissance. C'est ne sçavoir pas vivre que d'examiner ce qu'ils avancent: c'est perdre le respect que d'en douter: C'est se revolter, ou pour le moins c'est se déclarer sot, extravagant & ridicule que de les condamner.

Mais lors que les grands nous font l'honneur de nous aimer, ce n'est plus alors simplement opiniâtreté, entêtement, rebellion, c'est encore ingratitude & perfidie que de ne se rendre pas aveuglément à toutes leurs opinions: c'est une faute irréparable qui nous rend pour toûjours indignes de leurs bonnes graces. Ce qui fait que les gens de Cour, & par une suite nécessaire presque tous les peuples s'engagent sans délibérer dans tous les sentimens de leur Souverain, jusques-là mêmes que dans les véritez de la Religion, ils se rendent tres-souvent à leur fantaisie & à leur caprice.

L'Angleterre, & l'Allemagne ne nous fournissent que trop d'exemples de ces soûmissions déréglées des peuples aux volontez impies de leurs Princes. Les histoires de ces derniers temps en sont toutes remplies; & l'on a vû quelquefois des personnes avancées en âge avoir changé quatre ou cinq fois de Religion à cause des divers changemens de leurs Princes.

Art. 37 de la Religion de l'Eglise Anglic.

Les Rois & même les Reines ont dans l'Angleterre *le gouvernement de tous les Etats de leurs Royaumes soit Ecclesiastiques ou civils en toutes causes.* Ce sont eux qui approuvent les liturgies, les offices des Festes & la maniére dont on doit administrer les Sacremens. Ils ordonnent par exemple que l'on n'adore point JESUS-CHRIST lorsque l'on communie, quoiqu'ils obligent encore de le recevoir à genoux selon l'ancienne coûtume. En un mot ils changent toutes choses dans leurs litur-

liturgies pour la conformer aux nouveaux articles de leur foi, & ils ont aussi le droit de juger de ces articles avec leur Parlement comme le Pape avec le Concile, ainsi que l'on peut voir dans les statuts d'Angleterre & d'Irlande faits au commencement du Regne de la Reine Elisabeth. Enfin on peut dire que les Rois d'Angleterre ont mêmes plus de pouvoir sur le spirituel que sur le temporel de leurs sujets: parce que ces miserables peuples & ces enfans de la Terre se souciant bien moins de la conservation de la foi, que de la conservation de leurs biens, ils entrent facilement dans tous les sentimens de leurs Princes, pourvû que leur interêt temporel n'y soit point contraire.

Les révolutions qui sont arrivées dans la Religion en Suede & en Danemarc, nous pourroient encore servir de preuve de la force que quelques esprits ont sur les autres, mais toutes ces révolutions ont encore eû plusieurs autres causes tres-considérables. Ces changemens surprenans sont bien des preuves de la communication contagieuse de l'imagination; mais des preuves trop grandes & trop vastes. Elles étonnent & elles éblouïssent plûtôt les esprits qu'elles ne les éclairent, parce qu'il y a trop de causes qui concourent à la production de ces grands évenemens.

Si les courtisans & tous les autres hommes abandonnent souvent des véritez certaines, des véritez essentielles, des véritez qu'il est nécessaire de soûtenir, ou de se perdre pour une éternité; il est visible qu'ils ne se hazarderont pas de défendre des véritez abstraites, peu certaines & peu utiles. Si la Religion du Prince fait la Religion des sujets, la raison du Prince fera aussi la raison de ses sujets, Et ainsi les sentimens du Prince seront toûjours à la mode: ses plaisirs, ses passions, ses jeux, ses paroles, ses habits, & généralement toutes ses actions seront à la mode: car le Prince est lui même comme la mode essentielle, & il ne se rencontre presque jamais, qu'il fasse quelque chose qui ne soit pas à la mode. Et comme toutes les irrégularitez de la mode ne sont que des agréemens & des beau-

tez, il ne faut pas s'étonner si les Princes agissent si fortement sur l'imagination des autres hommes.

Si Alexandre panche la tête, ses courtisans panchent la tête. Si Denys le Tyran s'applique à la Géométrie à l'arrivée de Platon dans Syracuse, la Géométrie devint aussi-tôt à la mode, & le Palais de ce Roi, dit Plutarque, se remplit incontinent de poussiére par le grand nombre de ceux qui tracent des figures. Mais dés que Platon se met en colere contre lui, & que ce Prince se dégoûte de l'étude, & s'abandonne de nouveau à ses plaisirs, ses courtisans en font aussi-tôt de même. Il semble, continuë cet Auteur qu'ils soient enchantez, & qu'une Circé les transforme en d'autres hommes. Ils passent de l'inclination pour la Philosophie à l'inclination pour la débauche, & de l'horreur de la débauche à l'horreur de la Philosophie. C'est ainsi que les Princes peuvent changer les vices en vertus & les vertus en vices, & qu'une seule de leurs paroles est capable de changer toutes les idées. Il ne faut d'eux qu'un mot, qu'un geste, qu'un mouvement des yeux ou des lévres pour faire passer la science & l'érudition pour une basse pedanterie; la témérité, la brutalité, la cruauté, pour la grandeur de courage; & l'impieté & le libertinage, pour force & pour liberté d'esprit.

Oeuvres morales. Commêt on peut distinguer le flateur de l'ami.

Mais cela, aussi bien que tout ce que je viens de dire suppose, que ces Princes ayent l'imagination forte & vive: car s'ils avoient l'imagination foible & languissante, ils ne pourroient pas animer leurs discours, ni leur donner ce tour & cette force, qui soûmet & qui abbat invinciblement les esprits foibles.

Si la force de l'imagination toute seule & sans aucun secours de la raison peut produire des effets si surprenans, il n'y a rien de si bizarre ni de si extravagant qu'elle ne persuade, lorsqu'elle est soûtenuë par quelques raisons apparentes. En voici des preuves.

Un ancien Auteur rapporte qu'en Ethiopie les gens de Cour se rendoient boiteux & difformes, qu'ils se coupoient quelques membres, & qu'ils se donnoient mêmes la mort pour se rendre semblables à leurs

Diodore de Sicile, Biblioth. hist. l. 3.

Prin-

Princes. On avoit honte de paroître avec deux yeux, & de marcher droit à la suite d'un Roi borgne & boiteux; de même qu'on n'oseroit à présent paroître à la Cour avec la fraize & la toque, ou avec des bottines blanches & des éperons dorez. Cette mode des Ethiopiens étoit fort bizarre, & fort incommode, mais cependant c'étoit la mode. On la suivoit avec joye, & on ne songeoit pas tant à la peine qu'il falloit souffrir, qu'à l'honneur qu'on se faisoit de paroître plein de générosité & d'affection pour son Roi. Enfin cette fausse raison d'amitié soûtenant l'extravagance de la mode, l'a fait passer en coûtume & en loi qui a été observée fort long-tems.

Les relations de ceux qui ont voyagé dans le Levant nous apprennent que cette coûtume se garde dans plusieurs païs, & encore quelques autres aussi contraires au bon sens & à la raison. Mais il n'est pas nécessaire de passer deux fois la ligne pour voir observer religieusement des loix & des coûtumes déraisonnables, ou pour trouver des gens qui suivent des modes incommodes, & bizarres: il ne faut pas sortir de la France pour cela. Par tout où il y a des hommes sensibles aux passions, & où l'imagination est maîtresse de la raison, il y a de la bizarrerie, & une bizarrerie incomprehensible. Si l'on ne souffre pas tant de douleur à tenir son sein découvert pendant les rudes gelées de l'hyver, & à se serrer le corps durant les chaleurs excessives de l'été, qu'à se crever un œil ou à se couper un bras, on devroit souffrir davantage de confusion. La peine n'est pas si grande, mais la raison qu'on a de l'endurer n'est pas si apparente: ainsi il y a pour le moins une égale bizarrerie. Un Ethiopien peut dire que c'est par générosité qu'il se créve un œil; mais que peut dire une Dame Chrêtienne qui fait parade, de ce que la nature & la Religion l'obligent de cacher? Que c'est la mode, & rien davantage. Mais cette mode est bizarre, incommode, mal-honnête, indigne en toutes maniéres: elle n'a point d'autre source, qu'une manifeste corruption de la raison, & qu'une secrette corruption

du cœur: on ne la peut suivre sans scandale : c'est prendre ouvertement le parti du déréglement de l'imagination contre la raison, de l'impureté contre la pureté, de l'esprit du monde contre l'esprit de Dieu: en un mot c'est violer les loix de la raison & les loix de l'Evangile que de suivre cette mode. N'importe, c'est la mode: c'est-à-dire une loi plus sainte & plus inviolable que celle que Dieu avoit écrite de sa main sur les Tables de Moïse, & que celles qu'il grave avec son esprit dans le cœur des Chétiens.

En véritéje ne sçai, si les François ont tout-à-fait droit de se moquer des Ethiopiens & des Sauvages. Il est vrai, que si on voyoit pour la premiére fois un Roi borgne & boiteux n'avoir à sa suite que des boiteux & des borgnes, on auroit peine à s'empêcher de rire. Mais avec le tems on n'en riroit plus, & l'on admireroit peut-être davantage la grandeur de leur courage & de leur amitié, qu'on ne se railleroit de la foiblesse de leur esprit. Il n'en est pas de même des modes de France. Leur bizarrerie n'est point soûtenuë de quelque raison apparente ; & si elles ont l'avantage de n'être pas si fâcheuses, elles n'ont pas toûjours celui d'être aussi raisonnables. En un mot elles portent le caractere d'un siécle encore plus corrompu, dans lequel rien n'est assez puissant pour modérer le déréglement de l'imagination.

Ce qu'on vient de dire des gens de Cour, se doit aussi entendre de la plus grande partie des serviteurs à l'égard de leurs maîtres, des servantes à l'égard de leurs maîtresses, & pour ne pas faire un dénombrement assez inutile, cela se doit entendre de tous les superieurs : mais principalement des enfans à l'égard de leurs parens ; parce que les enfans sont dans une dépendance toute particuliére de leurs parens ; que leurs parens ont pour eux une amitié & une tendresse, qui ne se rencontre pas dans les autres ; & enfin, parce que la raison porte les enfans à des soûmissions & à des respects, que la même raison ne régle pas toûjours.

Il n'est pas absolument nécessaire pour agir dans l'ima-

l'imagination des autres, d'avoir quelque autorité sur eux, & qu'ils dépendent de nous en quelque maniére: la seule force d'imagination suffit quelquefois pour cela. Il arrive souvent que des inconnus, qui n'ont aucune reputation, & pour lesquels nous ne sommes prévenus d'aucune estime, ont une telle force d'imagination, &par conséquent des expressions si vives, & si touchantes, qu'ils nous persuadent sans que nous sçachions ni pourquoi, ni même de quoi nous sommes persuadez. Il est vrai que cela semble fort extraordinaire, mais cependant il n'y a rien de plus commun.

Or cette persuasion imaginaire ne peut venir que de la force d'un esprit visionnaire, qui parle vivement sans sçavoir ce qu'il dit, & qui tourne ainsi les esprits de ceux qui l'écoutent à croire fortement sans sçavoir ce qu'ils croyent. Car la plûpart des hommes se laissent aller à l'effort de l'impression sensible qui les éblouït, & qui les pousse à juger par passion de ce ce qu'ils ne conçoivent que confusément. On prie ceux qui liront cet ouvrage de penser à ceci, d'en remarquer des exemples dans les conversations où ils se trouveront, & de faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans leur esprit en ces occasions. Cela leur sera beaucoup plus utile qu'ils ne peuvent se l'imaginer.

Mais il faut bien considerer qu'il y a deux choses qui contribuënt merveilleusement à la force de l'imagination des autres sur nous. La premiére est un air de pieté & de gravité: l'autre est un air de libertinage & de fierté. Car selon nôtre disposition à la pieté ou au libertinage, les personnes qui parlent d'un air grave & pieux, ou d'un air fier & libertin agissent fort diversement sur nous.

Il est vrai que les uns sont bien plus dangereux que les autres, mais il ne faut jamais se laisser persuader par les maniéres des uns ni des autres, mais seulement par la force de leurs raisons. On peut dire gravement & modestement des sottises, & d'une maniére devote des impietez & des blasphémes. Il faut donc exami-

ner,

CHAP. II. ner, si les esprits sont de Dieu selon le conseil de Saint Jean, & ne pas se fier à toutes sortes d'esprits. Les Demons se transforment quelquefois en Anges de lumiére; & l'on trouve des personnes à qui l'air de pieté est comme naturel, & par conséquent dont la reputation est d'ordinaire fortement établie, qui dispensent les hommes de leurs obligations essentielles, & même de celle d'aimer Dieu & le prochain, pour les rendre esclaves de quelque pratique, & de quelque ceremonie Pharisienne.

Mais les imaginations fortes desquelles il faut éviter avec soin l'impression & la contagion sont certains esprits par le monde, qui affectent la qualité d'esprits forts; ce qui ne leur est pas bien difficile d'acquerir. Car il n'y a maintenant qu'à nier d'un certain air le peché originel, l'immortalité de l'ame, ou se railler de quelque sentiment reçû dans l'Eglise, pour acquerir la rare qualité d'esprit fort parmi le commun des hommes.

Ces petits esprits ont d'ordinaire beaucoup de feu, & un certain air libre & fier qui domine, & qui dispose les imaginations foibles à se rendre à des paroles vives & specieuses, mais qui ne signifient rien à des esprits attentifs. Ils sont tout à fait heureux en expressions, quoi que tres-mal-heureux en raisons. Mais parce que les hommes, tout raisonnables qu'ils sont, aiment beaucoup mieux se laisser toucher par le plaisir sensible de l'air & des expressions, que de se fatiguer dans l'examen des raisons, il est visible que ces esprits doivent l'emporter sur les autres, & communiquer ainsi leurs erreurs & leur malignité, par la puissance qu'ils ont sur l'imagination des autres hommes.

CHA-

CHAPITRE III.

I. *De la force de l'imagination de certains Auteurs.*
II. *De Tertullien.*

UNe des plus grandes & des plus remarquables preuves de la puissance que les imaginations ont les unes sur les autres, c'est le pouvoir qu'ont certains Auteurs de persuader sans aucunes raisons. Par exemple, le tour des paroles de Tertullien, de Seneque, de Montagne, & de quelques autres, a tant de charmes, & tant d'éclat, qu'il ébloüit l'esprit de la pluspart des gens, quoi que ce ne soit qu'une foible peinture, & comme l'ombre de l'imagination de ces Auteurs. Leurs paroles toutes mortes qu'elles sont, ont plus de vigueur que la raison de certaines gens. Elles entrent, elles penetrent, elles dominent dans l'ame d'une maniére si impérieuse, qu'elles se font obéïr sans se faire entendre, & qu'on se rend à leurs ordres sans les sçavoir. On veut croire, mais on ne sçait que croire: car lorsqu'on veut sçavoir ce qu'on veut croire, & qu'on s'approche pour ainsi dire de ces phantômes pour les reconnoître, ils s'en vont souvent en fumée avec tout leur appareil & tout leur éclat.

Quoi que les livres des Auteurs que je viens de nommer, soient tres-propres pour faire remarquer la puissance, que les imaginations ont les unes sur les autres, & que je les propose pour exemple, je ne prétens pas toutefois les condamner en toutes choses. Je ne puis m'empêcher d'avoir de l'estime pour certaines beautez qui s'y rencontrent, & de la déference pour l'approbation universelle qu'ils ont euë pendant plusieurs siécles. Je proteste enfin que j'ai beaucoup de respect pour quelques ouvrages de Tertullien, principalement pour son apologie contre les Gentils, & pour son livre des prescriptions contre les heretiques, & pour quelques endroits des Livres de Seneque,

Voyez les éclaircissemens.

que, quoi que je n'aye pas beaucoup d'estime pour tout le livre de Montagne.

Tertullien étoit à la verité un homme d'une profonde érudition, mais il avoit plus de memoire que de jugement, plus de penetration & plus d'étenduë d'imagination, que de penetration & d'étenduë d'esprit: On ne peut douter enfin, qu'il ne fût visionnaire dans les sens que j'ai expliqué auparavant, & qu'il n'eût presque toutes les qualitez que j'ai attribuées aux esprits visionnaires. Le respect qu'il eut pour les visions de Montanus & pour ses Prophetesses, est une preuve incontestable de la foiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportemens, ces entousiasmes sur de petits sujets marquent sensiblement le déreglement de son imagination. Combien de mouvemens irreguliers dans ses hyperboles & dans ses figures? Combien de raisons pompeuses & magnifiques, qui ne prouvent que par leur éclat sensible, & qui ne persuadent qu'en étourdissant & qu'en éblouïssant l'esprit.

A quoi sert, par exemple, à cet Auteur, qui veut se justifier d'avoir pris le manteau de Philosophe, au lieu de la robbe ordinaire, de dire que ce manteau avoit autrefois été en usage dans la ville de Cartage? Est-il permis presentement de prendre la toque & la fraise, à cause que nos peres s'en sont servis? Et les femmes peuvent-elles porter des vertugadins & des chaperons, si ce n'est au carnaval, lorsqu'elles veulent se déguiser pour aller en masque.

Que peut-il conclure de ces descriptions pompeuses & magnifiques des changemens qui arrivent dans le monde, & que peuvent t'elles contribuer à sa justification? la Lune est differente dans ses phases, l'année dans ses saisons, les campagnes changent de face l'hyver & l'esté. Il arrive des débordemens d'eaux qui noyent des Provinces entiéres, & des tremblemens de terre qui les engloutissent. On a bâti de nouvelles villes; on a établi de nouvelles colonies; on a vû des inondations de peuples qui ont ravagé des païs entiers; enfin toute la nature est sujette au changement. Donc il

il a eu raiſon de quitter la robbe pour prendre le manteau. Quel rapport entre ce qu'il doit prouver, & entre tous ces changemens, & pluſieurs autres qu'il recherche avec grand ſoin, & qu'il décrit avec des expreſſions forcées, obſcures, & guindées. Le Paon ſe change à chaque pas qu'il fait, le ſerpent entrant dans quelque trou étroit ſort de ſa propre peau, & ſe renouvelle : donc il a raiſon de changer d'habit ? Peut on de ſang froid, & de ſang raſſis tirer de pareilles concluſions, & pourroit-on les voir tirer ſans en rire, ſi cet Auteur n'étourdiſſoit & ne troubloit l'eſprit de ceux qui le liſent ?

Chap. 2. & 3. *de pallio.*

Preſque tout le reſte de ce petit livre *de Pallio*, eſt plein de raiſons auſſi éloignées de ſon ſujet que celles-ci, leſquelles certainement ne prouvent qu'en étourdiſſant, lorſqu'on eſt capable de ſe laiſſer étourdir : mais il ſeroit aſſez inutile de s'y arrêter davantage. Il ſuffit de dire ici, que ſi la juſteſſe de l'eſprit, auſſi bien que la clarté & la netteté dans le diſcours, doivent toûjours paroître en tout ce qu'on écrit, puiſqu'on ne doit écrire que pour faire connoître la verité ; il n'eſt pas poſſible d'excuſer cet Auteur, qui au rapport même de Saumaiſe le plus grand Critique de nos jours, a fait tous ſes efforts pour ſe rendre obſcur ; & qui a ſi bien reüſſi dans ſon deſſein, que ce Commentateur étoit prêt de jurer, qu'il n'y avoit perſonne qui l'entendît parfaitement. Mais, quand le génie de la nation, la fantaiſie de la mode qui regnoit en ce tems là, & enfin la nature de la ſatire ou de la raillerie ſeroient capables de juſtifier en quelque maniére ce beau deſſein de ſe rendre obſcur & incomprehenſible ; tout cela ne pourroit excuſer les méchantes raiſons & l'égarement d'un

Multos etiam vidi poſtquam bene æſtuaſſent ut eum aſſequerentur, nihil præter ſudorem & inanem animi fatigationem lucratos, ab ejus lectione diſceſſiſſe. Sic qui Scotinus haberi viderique dignus, qui hoc cognomentum haberet, voluit, adeo quod voluit à ſemet ipſo impetravit, & efficere id quod optabat valuit, ut liquido jurare auſim neminem ad hoc tempus extitiſſe, qui poſſit jurare hunc libellum à capite ad calcem uſque totum à ſe non minus bene intellectum quam lectum. Salm. in epiſt. ded. Comm. in Tert.

CHAP. III. d'un Auteur, qui dans plusieurs autres de ses ouvrages, aussi-bien que dans celui-ci, dit tout ce qui lui vient dans l'esprit; pourvû que ce soit quelque pensée extraordinaire, & qu'il ait quelque expression hardie par laquelle il espere faire parade de la force, ou pour mieux dire, du déréglement de son imagination.

CHAP. IV.

CHAPITRE IV.

De l'imagination de Seneque.

L'Imagination de Seneque n'est quelquefois pas mieux reglée que celle de Tertullien. Ses mouvemens impetueux l'emportent souvent dans des païs qui lui sont inconnus, ou néanmoins il marche avec la même assûrance, que s'il sçavoit où il est & où il va. Pourvû qu'il fasse de grands pas, des pas figurez, & dans une juste cadence, il s'imagine qu'il avance beaucoup; mais il ressemble à ceux qui dansent qui finissent toûjours où ils ont commencé.

Il faut bien distinguer la force & la beauté des paroles, de la force & de l'évidence des raisons. Il y a sans doute beaucoup de force, & quelque beauté dans les paroles de Seneque, mais il y a tres-peu de force & d'évidence dans ses raisons. Il donne par la force de son imagination un certain tour à ses paroles, qui touche, qui agite, & qui persuade par impression; mais il ne leur donne pas cette netteté, & cette lumiére pure, qui éclaire & qui persuade par évidence. Il convainc parce qu'il émeut, & parce qu'il plaît; mais je ne croi pas qu'il lui arrive de persuader ceux qui le peuvent lire de sang froid, qui prennent garde à la surprise, & qui ont coûtume de ne se rendre qu'à la clarté & à l'évidence des raisons. En un mot pourvû qu'il parle & qu'il parle bien, il se met peu en peine de ce qu'il dit, comme si on pouvoit bien parler sans sçavoir ce qu'on dit: & ainsi il persuade sans que l'on sçache souvent, ni de quoi ni comment on est persuadé,

dé, comme si on devoit jamais se laisser persuader de quelque chose sans la concevoir distinctement, & sans avoir examiné les preuves qui la démontrent.

Qu'y a-t'il de plus pompeux & de plus magnifique, que l'idée qu'il nous donne de son Sage; mais qu'y a-t'il au fond de plus vain & de plus imaginaire? Le portrait qu'il fait de Caton est trop beau pour être naturel: ce n'est que du fard & que du plâtre qui ne donne dans la vûë que de ceux, qui n'étudient, & qui ne connoissent pas la nature. Caton étoit un homme sujet à la misere des hommes: il n'étoit point invulnerable, c'est une idée; ceux qui le frappoient le blessoient. Il n'avoit ni la dureté du diamant, que le fer ne peut briser, ni la fermeté des rochers que les flots ne peuvent ébranler, comme Seneque le prétend. En un mot il n'étoit point insensible; & le même Seneque se trouve obligé d'en tomber d'accord, lorsque son imagination s'est un peu refroidie, & qu'il fait davantage de réflexion à ce qu'il dit.

Itaque non refert, quam multa in illum tela coniiciantur, cum sit nulli penetrabilis. Quomodo quorumdam lapidum inexpugnabilis ferro duritia est, nec secari adamas, aut cædi vel teri potest; sed incurrentia ultro retundit: quemadmodum projecti in altum scopuli mare frangunt, nec ipsi ulla sævitiæ vestigia tot verberati sæculis ostentant. Ita sapientis animus solidus est, & id roboris collegit, ut tam tutus sit ab injuria, quam illa quæ extuli.
Sen. cap. 5. Tract. Quod in sapientem non cadit injuria.

Mais quoi donc n'accordera-t'il pas que son sage peut devenir miserable, puisqu'il accorde qu'il n'est pas insensible à la douleur? Non sans doute, la douleur ne touche pas son sage: la crainte de la douleur ne l'inquiéte pas: son sage est au dessus de la fortune, & de la malice des hommes; ils ne sont pas capables de l'inquiéter.

Il n'y a point de murailles & de tours dans les plus fortes places, que les beliers

Adsum hoc vobis probaturus: sub isto tot civitatum eversore munimenta incur-

CHAP. IV.

beliers & les autres machines ne fassent trembler, & ne renversent avec le tems. Mais il n'y a point de machines assez puissantes pour ébranler l'esprit ferme de son sage. Ne lui comparez pas les murs de Babilone qu'Alexandre a forcez, ni ceux de Cartage & de Numance, qu'un même bras a renversez, ni enfin le Capitole & la Citadelle qui gardent encore à présent des marques, que les ennemis s'en sont rendus les Maîtres. Les fléches que l'on tire contre le Soleil ne montent pas jusqu'à lui. Les sacriléges que l'on commet, lorsque l'on renverse les temples, & qu'on en brise les images ne nuisent pas à la divinité. Les Dieux mêmes peuvent être accablez sous les ruïnes de leurs temples; mais son sage n'en sera pas accablé: ou plûtôt, s'il en est accablé, il n'est pas possible qu'il en soit blessé.

Mais ne croyez, pas *dit Seneque*, que ce sage que je vous dépeins ne se trouve nulle part. Ce n'est pas une fiction pour élever fortement l'esprit de l'homme. Ce n'est pas

su arietis labefieri, & turrium altitudinem cuniculis ac latentibus fossis repente residere, & æquaturum editissimas arces aggerem crescere. At nulla machinamenta posse reperiri, quæ bene fundatum animum agitent. Et plus bas: *Non Babylonis muros illi contuleris, quos Alexander intravit; non Cartaginis, aut Numantiæ mœnia una manu capta; non Capitolium arcemve: habent ista hostile vestigium.* chap. 6.

Quid tu putas cum stolidus ille Rex multitudine telorum diem obscuraßet, ullam sagittam in solem incidisse. Ut cœlestia humanas manus effugiunt, & ab his qui templa diruunt, aut simulachra conflant, nihil divinitati nocetur, ita quidquid fit in sapientem, protervè, petulanter, superbè, frustra tentatur, chap. 4.

Inter fragorem templorum super Deos suos cadentium uni homini pax fuit. chap. 5.

Non est ut dicas ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inveniri. Non fingimus istud humani ingenii vanum decus, nec ingentem imaginem rei falsæ concipimus: sed qualem confirmamus,

mus, exhibuimus, & exhibebimus. Cæterum hic ipse M. Cato vereor ne supra nostrum exemplar sit, ch. 7.

Videor mihi intueri animum tuum incensum, & effervescentem: paras acclamare. Hæc sunt, quæ auctoritatem præceptis vestris detrahant. Magna promittitis, & quæ ne optari quidem, ne dùm credi possunt. Et plus bas : *Ita sublato altè supercilio in eadem, quæ cæteri, descenditis mutatis rerum nominibus; tale itaque aliquid & in hoc esse suspicor, quod prima specie pulchrum atque magnificum est, nec injuriam, nec contumeliam accepturum esse sapientem.* Et plus bas. *Ego vero sapientem non imaginario honore verborum exornare constitui, sed eo loco ponere, quò nulla perveniat injuria.*

une grande idée sans réalité & sans vérité; peut-être mêmes que Caton passe cette idée.

Mais il me semble, *continuë t'il*, que je voi que vôtre esprit s'agite, s'échauffe. Vous voulez dire peut-être, que c'est se rendre méprisable, que de promettre des choses qu'on ne peut ni croire, ni esperer ; & que les Stoïciens ne font que changer le nom des choses, afin de dire les mêmes véritez d'une maniére plus grande, & plus magnifique. Mais vous vous trompez: Je ne prétens pas élever le sage par ces paroles magnifiques & spécieuses; je prétens seulement, qu'il est dans un lieu inaccessible, & dans lequel on ne peut le blesser.

Voilà jusqu'où l'imagination vigoureuse de Seneque emporte sa foible raison. Mais se peut il faire que des hommes qui sentent continuellement leurs miseres & leurs foiblesses, puissent tomber dans des sentimens si fiers & si vains ? Un homme raisonnable peut-il jamais se persuader, que sa douleur ne le touche & ne le blesse pas ? & Caton tout sage & tout fort qu'il étoit, pouvoit-il souffrir sans quelque inquiétude, ou du moins sans quelque distraction, je ne dis pas les injures atroces d'un peuple enragé qui le traîne, qui le dépoüille, & qui le maltraitte de coups, mais les picqûres d'une simple mouche? Qu'y a-t'il de plus foible contre

contre des preuves aussi fortes, & aussi convaincantes que sont celles de nôtre propre expérience, que cette belle raison de Seneque, laquelle est cependant une de ses principales preuves?

Celui qui blesse, dit-il, doit être plus fort, que celui qui est blessé. Le vice n'est pas plus fort que la vertu. Donc le sage ne peut être blessé. Car il n'y a qu'à répondre ou que tous les hommes sont pécheurs, & par conséquent dignes de la misére qu'ils souffrent; ce que la Religion nous apprend: ou que si le vice n'est pas plus fort que la vertu, les vicieux peuvent avoir quelquefois plus de force, que les gens de bien; comme l'expérience nous le fait connoître.

Validius debet esse quod lædit, eo quod læditur. Non est autem fortior nequitia virtute. Non potest ergo lædi sapiens. Injuria, in bonos non tentatur nisi à malis, bonis inter se pax est. Quod si lædi nisi infirmior non potest, malus autem bono infirmior est, nec injuria bonis nisi à dispari verenda est; injuria in sapientem virum non cadit, chap. 7.

Epicurus ait injurias tolerabiles esse sapienti, nos injurias non esse. c. 15.

Epicure avoit raison de dire, *que les offenses étoient suportables à un homme sage*, Mais Seneque à tort de dire, *que les sages ne peuvent pas même être offensez*. La vertu des Stoïques ne pouvoit pas les rendre invulnerables, puisque la véritable vertu n'empéche pas qu'on ne soit miserable, & digne de compassion dans le tems qu'on souffre quelque mal. S. Paul & les premiers Chrêtiens avoient plus de vertu que Caton & que tous les Stoïciens. Ils avoüoient néanmoins, qu'ils étoient miserables par les peines qu'ils enduroient, quoi qu'ils fussent heureux dans l'esperance d'une récompense éternelle. *Si tantum in hac vita sperantes sumus miserabiliores sumus omnibus hominibus*, dit Saint Paul.

Comme il n'y a que Dieu qui nous puisse donner par sa grace une véritable & solide vertu, il n'y a aussi que lui qui nous puisse faire joüir d'un bonheur solide

&

& véritable ; mais il ne le promet & ne le donne pas en cette vie. C'est dans l'autre qu'il faut l'esperer de sa justice, comme la récompense des miseres qu'on a souffertes pour l'amour de lui. Nous ne sommes pas à présent dans la possession de cette paix, & de ce repos que rien ne peut troubler. La grace mêmes de JESUS-CHRIST ne nous donne pas une force invincible : elle nous laisse d'ordinaire sentir nôtre propre foiblesse, pour nous faire connoître qu'il n'y a rien au monde qui ne nous puisse blesser ; & pour nous faire souffrir avec une patience humble, & modeste toutes les injures que nous recevons, & non pas avec une patience fiere & orgueilleuse, semblable à la constance du superbe Caton. CHAP. IV.

Lorsqu'on frappa Caton au visage, il ne se fâcha point ; il ne se vengea point ; il ne pardonna point aussi : mais il nia fierement qu'on lui eût fait quelque injure. Il vouloit qu'on le crût infiniment au dessus de ceux qui l'avoient frappé. Sa patience n'étoit qu'orgueil & que fierté, Elle étoit choquante & injurieuse pour ceux qui l'avoient maltraité ; & Caton marquoit par cette patience de Stoïque, qu'il regardoit ses ennemis comme des bêtes contre lesquelles il est honteux de se mettre en colére. C'est ce mépris de ses ennemis, & cette grande estime de soi-même, que Seneque appelle grandeur de courage. *Majori animo*, dit-il parlant de l'injure qu'on fit à Caton, *non agnovit quam ignovisset*. Quel excez de confondre la grandeur de courage avec l'orgueil, & de separer la patience d'avec l'humilité pour la joindre avec une fierté insuportable. Mais que ces excez flattent agréablement la vanité de l'homme, qui ne veut jamais s'abbaisser : & qu'il est dangereux principalement à des Chrêtiens de s'instruire de la Morale dans un Auteur aussi peu judicieux que Seneque ; mais dont l'imagination est si forte, si vive, & si impetueuse qu'elle éblouït, qu'elle entraîne tous ceux qui ont peu de fermeté d'esprit, & beaucoup de sensibilité pour tout ce qui flatte les sens & la concupiscence.

Seneque ch. 14. du même livre.

Que

CHAP. IV.

Que les Chrêtiens apprennent plûtôt de leur Maître, que des impies sont capables de les blesser, & que les gens de bien sont quelquefois assujettis à ces impies par l'ordre de la Providence. Lors qu'un des Officiers du Grand Prêtre donna un souflet à JESUS-CHRIST, ce Sage des Chrêtiens, infiniment sage, & mêmes aussi puissant qu'il est sage, confesse que ce valet a été capable de le blesser. Il ne se fâche pas; il ne se venge pas comme Caton; mais il pardonne comme ayant été véritablement offensé. Il pouvoit se venger, & perdre ses ennemis; mais il souffre avec une patience humble & modeste, qui n'est injurieuse à personne, ni mêmes à ce valet qui l'avoit offensé. Caton au contraire ne pouvant ou n'osant tirer de vengeance réelle de l'offense qu'il avoit reçûë, tâche d'en tirer une imaginaire, & qui flate sa vanité & son orgueil. Il s'éleve en esprit jusques dans les nuës: il voit delà les hommes d'ici bas petits comme des mouches; & il les méprise comme des insectes incapables de l'avoir offensé, & indignes de sa colere. Cette vision est une pensée digne du sage Caton. C'est elle qui lui donne cette grandeur d'ame, & cette fermeté de courage, qui le rend semblable aux Dieux. C'est elle qui le rend invulnerable, puisque c'est elle qui le met au dessus de toute la force & de toute la malignité des autres hommes. Pauvre Caton tu t'imagines, que ta vertu t'éleve au dessus de toutes choses. Ta sagesse n'est que folie, & ta grandeur qu'abomination devant Dieu, quoi qu'en pensent les sages du monde.

Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum.

Il y a des visionnaires de plusieurs especes. Les uns s'imaginent qu'ils sont transformez en coqs & en poules; d'autres croyent qu'ils sont devenus Rois, ou Empereurs; d'autres enfin se persuadent qu'ils sont indépendans, & comme des Dieux. Mais si les hommes regardent toûjours comme des fous ceux qui assûrent, qu'ils sont devenus coqs, ou Rois; ils ne pensent pas toûjours, que ceux qui disent que leur vertu les rend indépendans & égaux à Dieu, soient véritablement visionnaires. La raison en est, que pour être

Quod hominibus altum est abominatio est ante Deum. Luc. 16.

être eſtimé foû, il ne ſuffit pas d'avoir de folles pen- ſées ; il faut outre cela, que les autres hommes prennent les penſées que l'on a pour des viſions & pour des folies. Car les foûs ne paſſent pas pour ce qu'ils ſont, parmi les foûs qui leur reſſemblent, mais ſeulement parmi les hommes raiſonnables, de même que les ſages ne paſſent pas pour ce qu'ils ſont parmi des foûs. Les hommes reconnoiſſent donc pour foûs ceux qui s'imaginent être devenus coqs ou Rois, parce que tous les hommes ont raiſon de ne pas croire, qu'on puiſſe ſi facilement devenir coq ou Roi. Mais ce n'eſt pas d'aujourd'hui que les hommes croyent pouvoir devenir comme des Dieux : ils l'ont crû de tout tems, & peut-être plus qu'ils ne le croyent aujourd'huy. La vanité leur a toûjours rendu cette penſée aſſez vraiſemblable. Ils la tiennent de leurs premiers parens; car ſans doute nos premiers parens étoient dans ce ſentiment, lorſqu'ils obéïrent au demon qui les tenta par la promeſſe qu'il leur fit, qu'ils deviendroient ſemblables à Dieu, *Eritis ſicut Dii.* Les intelligences mêmes les plus pures & les plus éclairées ont été ſi fort aveuglées par leur propre orgueil, qu'ils ont crû pouvoir devenir indépendans, & qu'ils ont mêmes formé le deſſein de monter ſur le thrône de Dieu. Ainſi il ne faut point s'étonner, ſi les hommes qui n'ont ni la pureté ni la lumiére des Anges s'abandonnent aux mouvemens de leur vanité qui les aveugle & qui les ſéduit.

Si la tentation pour la grandeur & l'indépendance eſt la plus forte de toutes, c'eſt qu'elle nous paroît comme à nos premiers parens aſſez conforme à nôtre raiſon, auſſi bien qu'à nôtre inclination, à cauſe que nous ne ſentons pas toûjours toute nôtre dépendance. Si le ſerpent eût menacé nos premiers parens en leur diſant, ſi vous ne mangez du fruit dont Dieu vous a deffendu de manger, vous ſerez transformez, vous en coq, & vous en poule, on ne craint point d'aſſurer qu'ils ſe fuſſent raillez d'une tentation ſi groſſiére : car nous nous en raillerions nous mêmes. Mais le démon

M jugeant

CHAP. IV. jugeant des autres par lui même, sçavoit bien que le desir de l'indépendance étoit le foible, par où il les falloit prendre.

La seconde raison qui fait qu'on regarde comme foux, ceux qui assurent qu'ils sont devenus coqs ou Rois, & qu'on n'a pas la même pensée de ceux qui assurent que personne ne les peut blesser, parce qu'ils sont au dessus de la douleur; c'est qu'il est visible que les hypocondriaques se trompent, & qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour avoir des preuves sensibles de leur égarement. Mais, lorsque Caton assure que ceux qui l'ont frappé ne l'ont point blessé, & qu'il est au dessus de toutes les injures qu'on lui peut faire; il l'assure, où il peut l'assurer avec tant de fierté & de gravité, qu'on ne peut reconnoître s'il est effectivement tel au dedans qu'il paroît être au dehors. On est mêmes porté à croire que son ame n'est point ébranlée, à cause que son corps demeure immobile : parce que l'air extérieur de nôtre corps est une marque naturelle de ce qui se passe dans le fond de nôtre ame. Ainsi quand un hardi menteur ment avec beaucoup d'assurance, il fait souvent croire les choses les plus incroyables: parce que cette assurance avec laquelle il parle est une preuve qui touche les sens; & qui par conséquent est tres-forte & tres-persuasive pour la plûpart des hommes. Il y a donc peu de personnes qui regardent les Stoïciens comme des visionnaires, ou comme de hardis menteurs, parce qu'on n'a pas de preuve sensible de ce qui se passe dans le fond de leur cœur, & que l'air de leur visage est une preuve sensible, qui impose facilement; outre que la vanité nous porte à croire que l'esprit de l'homme est capable de cette grandeur, & de cette indépendance dont ils se vantent.

Tout cela fait voir qu'il y a peu d'erreurs plus dangereuses, & qui se communiquent aussi facilement que celles, dont les livres de Seneque sont remplis: parce que ces erreurs sont délicates, proportionnées à la vanité de l'homme, & semblables à celle dans laquelle le démon engagea nos premiers parens. Elles sont

ſont revêtuës dans ces livres d'ornemens pompeux & magnifiques, qui leur ouvrent le paſſage dans la plûpart des eſprits. Elles y entrent, elles s'en emparent, elles les étourdiſſent, & les aveuglent. Mais elles les aveuglent d'un aveuglement ſuperbe, d'un aveuglement ébloüiſſant, d'un aveuglement accompagné de lueurs, & non pas d'un aveuglement humiliant & plein de tenebres, qui fait ſentir qu'on eſt aveugle & qui le fait reconnoître aux autres. Quand on eſt frappé de cet aveuglement d'orgueil on ſe met au nombre des beaux eſprits & des eſprits forts. Les autres mêmes nous y mettent, & nous admirent. Ainſi il n'y a rien de plus contagieux que cet aveuglement; parce que la vanité & la ſenſibilité des hommes, la corruption de leurs ſens & de leurs paſſions les diſpoſe à rechercher d'en être frappez, & les excite à en frapper les autres.

Je ne croi donc pas qu'on puiſſe trouver d'Auteur plus propre que Seneque, pour faire connoître quelle eſt la contagion d'une infinité de gens, qu'on appelle beaux eſprits & eſprits forts; & comment les imaginations fortes & vigoureuſes dominent ſur les eſprits foibles & peu éclairez: non par la force ni l'évidence des raiſons, qui ſont des productions de l'eſprit; mais par le tour & la maniére vive de l'expreſſion, qui dépendent de la force de l'imagination.

Je ſçai bien que cet Auteur a beaucoup d'eſtime dans le monde, & qu'on prendra pour une eſpece de témerité de ce que j'en parle, comme d'un homme fort imaginatif & peu judicieux. Mais c'eſt principalement à cauſe de cette eſtime que j'ai entrepris d'en parler; non par une eſpece d'envie ou par méchante humeur, mais parce que l'eſtime qu'on fait de lui touchera davantage les eſprits, & leur fera faire attention aux erreurs que j'ai combatuës. Il faut autant qu'on peut apporter des exemples illuſtres des choſes qu'on dit lorſqu'elles ſont de conſequence, & c'eſt quelquefois faire honneur à un livre que de le critiquer. Mais enfin je ne ſuis pas le ſeul, qui trouve à redire dans les écrits

CHAP. IV.

1. *In Philosophia parum diligens.*
2. *Velles eum suo ingenio dixisse alieno iudicio.*
3. *Si aliqua contempsisset, &c. consensu potius eruditorum quàm puerorũ amore comprobaretur.* Quintillien. liv. 10. ch. 1.

de Seneque ; car sans parler de quelques illustres de ce Siecle, il y a prés de seize cent ans, qu'un Auteur judicieux a remarqué, qu'il y avoit peu 1 d'exactitude dans sa Philosophie, peu 2 de discernement & de justesse dans son elocution, & 3 que sa reputation étoit plûtôt l'effet d'une ferveur & d'une inclination indiscrete de jeunes gens, que d'un consentement de personnes sçavantes & bien sensées.

Il est inutile de combattre par des écrits publics des erreurs grossiéres, parce qu'elles ne sont point contagieuses. il est ridicule d'avertir les hommes, que les hyporondriaques se trompent, ils le sçavent assez. Mais si ceux dont ils font beaucoup d'estime se trompent, il est toûjours utile de les en avertir, de peur qu'ils ne suivent leurs erreurs. Or il est visible que l'esprit de Seneque est un esprit d'orgueil & de vanité. Ainsi puisque l'orgueil sélon l'Ecriture est la source du peché, *Initium peccati superbia*, l'esprit de Seneque ne peut être l'esprit de l'Evangile, ni sa Morale s'allier avec la Morale de JESUS-CHRIST, laquelle seule est solide & véritable.

Il est vrai que toutes les pensées de Seneque ne sont pas fausses, ni dangereuses. Cet Auteur se peut lire avec profit par ceux qui ont l'esprit juste, & qui sçavent le fond de la Morale Chrêtienne. De grands hommes s'en sont servis utilement, & je n'ai garde de condamner ceux qui pour s'accommoder à la foiblesse des autres hommes, qui avoient trop d'estime pour lui, ont tiré des ouvrages de cet Auteur des preuves pour défendre la Morale de JESUS-CHRIST, & pour combattre ainsi les ennemis de l'Evangile par leurs propres armes.

Il y a de bonnes choses dans l'Alcoran, & l'on trouve des Propheties véritables dans les Centuries de Nostradamus : on se sert de l'Alcoran pour combattre la Religion des Turcs ; & l'on peut se servir des Propheties de Nostradamus pour convaincre quelques esprits bizarres. Mais ce qu'il y a de bon dans l'Alcoran ne fait pas que l'Alcoran soit un bon livre, & quelques véri-

véritables explications des Centuries de Noſtradamus ne feront jamais paſſer Noſtradamus pour un Prophete ; & l'on ne peut pas dire que ceux qui ſe ſervent de ces Auteurs les approuvent, ou qu'ils ayent pour eux une eſtime véritable.

On ne doit pas prétendre combattre ce que j'ai avancé de Seneque, en apportant un grand nombre de paſſages de cet Auteur, qui ne contiennent que des véritez ſolides & conformes à l'Evangile : je tombe d'accord qu'il y en a, mais il y en a auſſi dans l'Alcoran & dans les autres méchans livres. On auroit tort de même de m'accabler de l'autorité d'une infinité de gens qui ſe ſont ſervis de Seneque, parce qu'on peut quelquefois ſe ſervir d'un livre que l'on croit impertinent, pourvû que ceux à qui l'on parle n'en portent pas le même jugement que nous.

Pour ruiner toute la ſageſſe des Stoïques, il ne faut ſçavoir qu'une ſeule choſe, qui eſt aſſez prouvée par l'experience & par ce que l'on a déja dit : c'eſt que nous tenons à nôtre corps, à nos parens, à nos amis, à nôtre Prince, à nôtre patrie par des liens que nous ne pouvons rompre, & que mêmes nous aurions honte de tâcher de rompre. Nôtre ame eſt unie à nôtre corps, & par nôtre corps à toutes les choſes viſibles par une main ſi puiſſante, qu'il eſt impoſſible par nous-mêmes de nous en détacher. Il eſt impoſſible qu'on pique nôtre corps, ſans que l'on nous pique, & que l'on nous bleſſe nous mêmes ; parce que dans l'état où nous ſommes cette correſpondance de nous avec le corps, qui eſt à nous eſt abſolument néceſſaire. De même il eſt impoſſible qu'on nous diſe des injures & qu'on nous mépriſe, ſans que nous en ſentions du chagrin : parce que Dieu nous ayant faits pour être en ſocieté avec les autres hommes, il nous a donné une inclination pour tout ce qui eſt capable de nous lier avec eux, laquelle nous ne pouvons vaincre par nous mêmes. Il eſt chimerique de dire que la douleur ne nous bleſſe pas, & que les paroles de mépris ne ſont pas capables de nous offenſer, parce qu'on eſt au-deſ-

ſus de tout cela. On n'eſt jamais au deſſus de la nature, ſi ce n'eſt par la grace ; & jamais Stoïque ne mépriſa la gloire, & l'eſtime des hommes, par les ſeules forces de ſon eſprit.

Les hommes peuvent bien vaincre leurs paſſions par des paſſions contraires. Ils peuvent vaincre la peur, ou la douleur par vanité; je veux dire ſeulement, qu'ils peuvent ne pas fuïr ou ne pas ſe plaindre, lorſque ſe ſentant en vûë à bien du monde, le deſir de la gloire les ſoûtient, & arrête dans leur corps les mouvemens qui les portent à la fuite. Ils peuvent vaincre de cette ſorte ; mais ce n'eſt pas là ſe délivrer de la ſervitude : c'eſt peut-être changer de maître pour quelque tems, ou plûtôt c'eſt étendre ſon eſclavage : c'eſt devenir ſage, heureux, & libre ſeulement en apparence, & ſouffrir en effet une dure & cruelle ſervitude. On peut réſiſter à l'union naturelle que l'on a avec ſon corps, par l'union que l'on a avec les hommes ; parce qu'on peut réſiſter à la nature : on peut réſiſter à Dieu par les forces que Dieu nous donne. Mais on ne peut réſiſter à Dieu par les forces de ſon eſprit : on ne peut entiérement vaincre la nature que par la grace ; par ce qu'on ne peut, s'il eſt permis de parler ainſi, vaincre Dieu, que par un ſecours particulier de Dieu.

Ainſi cette diviſion magnifique de toutes les choſes qui ne dépendent point de nous, & deſquelles nous ne devons point dépendre, eſt une diviſion, qui ſemble conforme à la raiſon ; mais qui n'eſt point conforme à l'état déréglé, auquel le péché nous a reduits. Nous ſommes unis à toutes les créatures par l'ordre de Dieu, & nous en dépendons abſolument par le déſordre du péché. De ſorte que ne pouvant être heureux, lors que nous ſommes dans la douleur & dans l'inquiétude, nous ne devons point eſperer d'être heureux en cette vie, en nous imaginant que nous ne dépendons point de toutes les choſes, deſquelles nous ſommes naturellement eſclaves. Nous ne pouvons être heureux que par une foi vive & par une forte eſperance, qui nous faſſe joüir par avance des biens futurs;

turs ; & nous ne pouvons vivre selon les regles de la vertu, & vaincre la nature, si nous ne sommes soûtenus par la grace que JESUS-CHRIST nous a méritée. CHAP. IV.

CHAPITRE V.

CHAP. V.

Du Livre de Montagne.

LEs Essais de Montagne nous peuvent aussi servir de preuve de la force, que les imaginations ont les unes sur les autres : car cet Auteur a un certain air libre, & il donne un certain tour si naturel & si vif à ses pensées, qu'il est mal-aisé de le lire sans se laisser préoccuper. La negligence qu'il affecte lui sied assez bien, & le rend aimable à la plûpart du monde sans le faire mépriser ; & sa fierté est une certaine fierté d'honnête homme, si cela se peut dire ainsi, qui le fait respecter sans le faire haïr. L'air du monde & l'air cavalier soûtenus par quelque érudition font un effet si prodigieux sur l'esprit, qu'on l'admire souvent & qu'on se rend presque toûjours à ce qu'il décide, sans oser l'examiner, & quelquefois mêmes sans l'entendre. Ce ne sont nullement ses raisons qui persuadent : il n'en apporte presque jamais des choses qu'il avance, ou pour le moins il n'en apporte presque jamais qui ayent quelque solidité. En effet il n'a point de principes sur lesquels il fonde ses raisonnemens, & il n'a point d'ordre pour faire les déductions de ses principes. Un trait d'Histoire ne prouve pas ; un petit conte ne démontre pas ; deux vers d'Horace, un apophtegme de Cleomenes ou de Cesar ne doivent pas persuader des gens raisonnables : cependant ces Essais ne sont qu'un tissu de traits d'Histoire, de petits contes, de bons mots, de distiques, & d'apophtegmes.

Il est vrai qu'on ne doit pas regarder Montagne dans ses Essais, comme un homme qui raisonne,

mais comme un homme qui se divertit : qui tâche de plaire, & qui ne pense point à enseigner : & si ceux qui le lisent ne faisoient que s'en divertir, il faut tomber d'accord que Montagne ne seroit pas un si méchant livre pour eux. Mais il est presque impossible de ne pas aimer ce qui plaît, & de ne pas se nourrir des viandes qui flattent le goût. L'esprit ne peut se plaire dans la lecture d'un Auteur sans en prendre les sentimens, ou tout au moins sans en recevoir quelque teinture, laquelle se mélant avec ses idées les rende confuses & obscures.

Il n'est pas seulement dangereux de lire Montagne pour se divertir, à cause que le plaisir qu'on y prend engage insensiblement dans ses sentimens : mais encore parce que ce plaisir est plus criminel qu'on ne pense. Car il est certain que ce plaisir naît principalement de la concupiscence, & qu'il ne fait qu'entretenir, & que fortifier les passions ; la maniére d'écrire de cet Auteur n'étant agréable que parce qu'elle nous touche, & qu'elle réveille nos passions d'une maniére imperceptible.

Il seroit assez utile de prouver cela dans le détail ; & généralement que tous les divers stiles ne nous plaisent, qu'à cause de la corruption secrette de nôtre cœur : mais ce n'en est pas ici le lieu, & cela nous meneroit trop loin. Toutefois si l'on veut faire réfléxion sur la liaison des idées, & des passions dont j'ai parlé auparavant, & sur ce qui se passe en soi-même, dans le temps que l'on lit quelque piéce bien écrite, on pourra reconnoître en quelque façon, que si nous aimons le genre sublime : l'air noble & libre de certains Auteurs, c'est que nous avons de la vanité, & que nous aimons la grandeur & l'indépendance ; & que ce goût, que nous trouvons dans la délicatesse des discours efféminez, n'a point d'autre source qu'une secrette inclination pour la mollesse & pour la volupté : En un mot que c'est une certaine intelligence pour ce qui touche les sens, & non pas l'intelligence de la vérité, qui fait que certains Auteurs nous.

nous charment & nous enlévent comme malgré nous. Mais revenons à Montagne. CHAP. V.

Il me semble, que ses plus grands admirateurs le loüent d'un certain caractere d'Auteur judicieux & éloigné du pédantisme ; & d'avoir parfaitement connu la nature & les foiblesses de l'esprit humain. Si je montre donc que Montagne tout Cavalier qu'il est, ne laisse pas d'être aussi pédant que beaucoup d'autres, & qu'il n'a eu qu'une connoissance tres-mediocre de l'esprit, j'aurai fait voir que ceux qui l'admirent le plus n'auront point été persuadez par des raisons évidentes, mais qu'ils auront été seulement gagnez par la force de son imagination.

Ce terme *pédant* est fort équivoque, mais l'usage, ce me semble, & mêmes la raison veulent que l'on appelle pedans ceux, qui pour faire parade de leur fausse science, citent à tort & à travers toutes sortes d'Auteurs ; qui parlent simplement pour parler & pour se faire admirer des sots ; qui amassent sans jugement & sans discernement des apophtegmes & des traits d'Histoire pour prouver, ou pour faire semblant de prouver des choses, qui ne se peuvent prouver que par des raisons.

Pedant est opposé à raisonable, & ce qui rend les pédans odieux aux personnes d'esprit, c'est que les pédans ne sont pas raisonnables : car les personnes d'esprit, aimant naturellement à raisonner, ils ne peuvent souffrir la conversation de ceux qui ne raisonnent point. Les pédans ne peuvent pas raisonner, parce qu'ils ont l'esprit petit, ou d'ailleurs rempli d'une fausse érudition : & ils ne veulent pas raisonner, parce qu'ils voyent que certaines gens les respectent & les admirent davantage, lorsqu'ils citent quelque Auteur inconnu & quelque Sentence d'un Ancien, que lorsqu'ils pretendent raisonner. Ainsi leur vanité se satisfaisant dans la veuë du respect qu'on leur porte, les attache à l'etude de toutes les sciences extraordinaires, qui attirent l'admiration du commun des hommes.

CHAP. V.

Les pédans sont donc vains & fiers, de grande memoire & de peu de jugement, heureux & forts en citations, malheureux & foibles en raisons, d'une imagination vigoureuse & spacieuse, mais volage & déreglée, & qui ne peut se contenir dans quelque justesse.

Il ne sera pas maintenant fort difficile de prouver que Montagne étoit aussi pédant que plusieurs autres selon cette notion du mot de pédant, qui semble la plus conforme à la raison & à l'usage: car je ne parle pas ici de pédant à longue robbe, la robbe ne peut pas faire le pédant. Montagne qui a tant d'aversion pour la pédanterie pouvoit bien ne porter jamais robbe longue, mais il ne pouvoit pas de même se défaire de ses propres défauts. Il a bien travaillé à se faire l'air cavalier, mais il n'a pas travaillé à se faire l'esprit juste, ou pour le moins il n'y a pas réüssi. Ainsi il s'est plûtôt fait un pédant à la cavaliere, & d'une espece toute singuliére, qu'il ne s'est rendu raisonnable, judicieux, & honnéte homme.

Le livre de Montagne contient des preuves si évidentes de la vanité & de la fierté de son Auteur, qu'il paroît peut-être assez inutile de s'arrêter à les faire remarquer: car il faut être bien plein de soi-même pour s'imaginer comme lui, que le monde veüille bien lire un assez gros livre pour avoir quelque connoissance de nos humeurs. Il falloit nécessairement qu'il se séparât du commun, & qu'il se regardât comme un homme tout-à-fait extraordinaire.

Toutes les créatures ont une obligation essentielle de tourner les esprits de ceux qui les veulent adorer, vers celui-là seul qui mérite d'être adoré; & la religion nous apprend que nous ne devons jamais souffrir que l'esprit & le cœur de l'homme qui n'est fait que pour Dieu, s'occupe de nous, & s'arrête à nous admirer & à nous aimer. Lorsque S. Jean se prosterna devant l'Ange du Seigneur, cet Ange lui deffendit de l'adorer: *Je suis serviteur*, lui dit-il, *comme vous & comme vos freres. Adorez Dieu.* Il n'y a que les démons, & ceux qui participent à l'orgueil

Apoc. 19. 10. *Conservus tuus sum, &c. adora. Deum*

gueil des démons qui se plaisent d'être adorez ; & c'est vouloir être adoré non pas d'une adoration extérieure & apparente, mais d'une adoration intérieure & véritable, que de vouloir que les autres hommes s'occupent de nous : c'est vouloir être adoré, comme Dieu veut être adoré, c'est-à-dire en esprit & en vérité. Chap. V.

Montagne n'a fait son Livre que pour se peindre, & pour representer ses humeurs & ses inclinations : Il l'avouë lui-même dans l'avertissement au Lecteur inseré dans toutes les éditions : *C'est moi que ie peins*, dit-il, *Je suis moi-même la matiére de mon livre.* Et cela paroît assez en le lisant : car il y a tres-peu de Chapitres, dans lesquels il ne fasse quelque digression pour parler de lui, & il y a mêmes des Chapitres entiers, dans lesquels il ne parle que de lui. Mais s'il a composé son Livre pour s'y peindre, il l'a fait imprimer afin qu'on le lût. Il a donc voulu que les hommes le regardassent & s'occupassant de lui ; quoi qu'il dise *que ce n'est pas raison qu'on employe son loisir en un sujet si frivole & si vain.* Ces paroles ne font que le condamner : car s'il eût crû que ce n'étoit pas *raison* qu'on employât le tems à lire son Livre, il eût agi lui-même contre le sens commun en le faisant imprimer. Ainsi on est obligé de croire, ou qu'il n'a pas dit ce qu'il pensoit, ou qu'il n'a pas fait ce qu'il devoit.

C'est encore une plaisante excuse de sa vanité de dire, qu'il n'a écrit que pour ses *parens & amis.* Car si cela eût été ainsi, pourquoi en eût-il fait faire trois impressions ? Une seule ne suffisoit-elle pas pour ses parens & pour ses amis ? D'où vient encore qu'il a augmenté son Livre dans les dernieres impressions qu'il en a fait faire, & qu'il n'en a jamais rien retranché, si ce n'est que la fortune secondoit ses intentions. *J'ajoûte*, dit-il, *mais je ne corrige pas, parce que celui qui a hypotéqué au monde son ouvrage, je trouve apparence qu'il n'y ait plus de droit. Qu'il die s'il peut mieux ailleurs, & ne corrompe la besogne qu'il a venduë. De telles gens il ne faudroit rien achepter qu'aprés leur mort, qu'ils y pensent* Ch. 9. l. 9.

CHAP. V. *bien avant que de se produire. Qui les hâte ? mon Livre est toûjours un, &c.* Il a donc voulu se produire & hypotequer au monde son ouvrage, aussi bien qu'à ses parens & à ses amis. Mais sa vanité seroit toûjours assez criminelle quand il n'auroit tourné & arrêté l'esprit & le cœur que de ses parens & de ses amis vers son portrait, autant de tems qu'il en faut pour lire son Livre.

Si c'est un défaut de parler souvent de soi, c'est une effronterie, ou plûtôt une espéce de folie que de se loüer à tous momens, comme fait Montagne : car ce n'est pas seulement pécher contre l'humilité Chrêtienne, mais c'est encore choquer la raison.

Les hommes sont faits pour vivre ensemble, & pour former des corps & des societez civiles. Mais il faut remarquer, que tous les particuliers qui composent les societez, ne veulent pas qu'on les regarde comme la derniére partie du corps duquel ils sont. Ainsi ceux qui se loüent se mettant au dessus des autres, les regardant comme les dernieres parties de leur société, & se considerant eux-mêmes comme les principales & les plus honorables, ils se rendent nécessairement odieux à tout le monde, au lieu de se faire aimer & de se faire estimer.

C'est donc une vanité, & une vanité indiscrette & ridicule à Montagne de parler avantageusement de lui-même à tous momens. Mais c'est une vanité encore plus extravagante à cet Auteur de décrire ses défauts. Car si l'on y prend garde, on verra qu'il ne découvre guéres que les défauts dont on fait gloire dans le monde à cause de la corruption du siécle ; qu'il s'attribuë volontiers ceux qui peuvent le faire passer pour esprit fort, ou lui donner l'air cavalier ; & afin que par cette franchise simulée de la confession de ses désordres, on le croye plus volontiers lors qu'il parle à son avantage. Il a raison de dire *que se priser & se mépriser naissent souvent de pareil air d'arrogance.* C'est toûjours une marque certaine que l'on est plein de soi-même ; & Montagne me paroît encore plus fier & plus vain quand il se blâme que lors qu'il se louë, par-

l. 3. ch. 13.

ce

ce que c'est un orgueil insuportable que de tirer vanité de ses défauts, au lieu de s'en humilier. J'aime mieux un homme, qui cache ses crimes avec honte, qu'un autre qui les publie avec effronterie ; & il me semble qu'on doit avoir quelque horreur de la maniére cavaliére & peu Chrêtienne, dont Montagne represente ses défauts. Mais examinons les autres qualitez de son esprit.

Si nous croïons Montagne sur sa parole, nous nous persuaderons que c'étoit un homme *de nulle retention* ; *qu'il n'avoit point de gardoire* ; *que la mémoire lui manquoit du tout*, mais qu'il ne manquoit pas de sens, & de jugement. Cependant si nous en croïons le portrait mêmes, qu'il a fait de son esprit, je veux dire, son propre Livre, nous ne serons pas tout-à-fait de son sentiment. *Je ne sçaurois recevoir une charge sans tablettes*, dit-il, *& quand j'ai un propos à tenir, s'il est de longue haleine, je suis réduit à cette vile & miserable nécessité d'apprendre par cœur mot à mot ce que j'ai à dire ; autrement je n'aurois ni façon ni assurance, étant en crainte que ma mémoire me vint faire un mauvais tour.* Un homme qui peut bien apprendre mot à mot des discours de longue haleine, pour avoir quelque façon & quelque assurance, manque-t-il plûtôt de memoire que de jugement ? Et peut-on croire Montagne, lorsqu'il dit de lui. *Les gens qui me servent, il faut que je les appelle par le nom de leurs charges, ou de leur pais. Car il m'est tres-mal aisé de retenir des noms, & si je durois à vivre long-tems, je ne croi pas que je n'oubliasse mon nom propre.* Un simple Gentil-homme, qui peut retenir par cœur & mot à mot avec assurance des discours *de longue haleine*, a-t'il un si grand nombre d'Officiers qu'il n'en puisse retenir les noms ? Un homme *qui est né & nourri aux champs, & parmi le labourage, qui a des affaires & un ménage en main*, & qui dit *que mettre à non chaloir ce qui est à nos pieds, ce que nous avons entre nos mains, ce qui regarde de plus prés l'usage de la vie, c'est chose bien éloignée de son dogme*, peut-il oublier les noms François de ses domes-

l. 2. ch. 10.
l. 1. ch. 24.
l. 2. ch. 17.
l. 2. ch. 17.

CHAP. V. domestiques ? Peut-il ignorer, comme il dit, *la plupart de nos monnoyes, la difference d'un grain à l'autre en la terre & au grenier, si elle n'est par trop apparente, les plus grossiers principes de l'agriculture & que les enfans sçavent, dequoi sert le levain à faire du pain, & ce que c'est que de faire cuver du vin ?* Et cependant avoir l'esprit bien plein de noms des anciens Philosophes, & de leurs principes, *des idées de Platon, des atomes d'Epicure, du plein, & du vuide de Leucippus & de Democritus, de l'eau de Thales, de l'infinité de nature d'Anaximandre, de l'air de Diogenes, des nombres & de la symmetrie de Pytagoras, de l'infini de Parmenides, de l'un de Museus, de l'eau & du feu d'Appollodorus, des parties similaires d'Anaxagoras, de la discorde & de l'amitié d'Empedocles, du feu d'Heraclite, &c.* Un homme qui dans trois ou quatre pages de son livre, rapporte plus de cinquante noms d'Auteurs différens avec leurs opinions : qui a rempli tout son Ouvrage de traits d'histoires, & d'apophtegmes entassez sans ordre ; qui dit que *l'histoire & la Poësie sont son gibier en matiére de Livres* ; qui se contredit à tous momens & dans un même chapitre, lors mêmes qu'il parle des choses qu'il prétend le mieux sçavoir, je veux dire, lors qu'il parle des qualitez de son esprit, se doit-il piquer d'avoir plus de jugement que de memoire ?

l.2.ch.12

l.1.ch 25

Avoüons donc que Montagne étoit *excellent en oubliance*, puisque Montagne nous en assure, qu'il souhaite que nous ayons ce sentiment de lui, & qu'enfin cela n'est pas tout-à-fait contraire à la vérité. Mais ne nous persuadons pas sur sa parole, ou par les loüanges qu'il se donne, que c'étoit un homme de grand sens, & d'une pénétration d'esprit toute extraordinaire. Cela pourroit nous jetter dans l'erreur, & donner trop de crédit aux opinions fausses & dangereuses, qu'il débite avec une fierté & une hardiesse dominante, qui ne fait qu'étourdir & qu'éblouïr les esprits foibles.

L'autre loüange que l'on donne à Montagne est qu'il avoit une connoissance parfaite de l'esprit humain ;

main ;

main, qu'il en pénétroit le fond, la nature, les propriétez; qu'il en sçavoit le fort & le foible, en un mot tout ce que l'on en peut sçavoir. Voyons s'il mérite bien ces loüanges, & d'où vient qu'on en est si libéral à son égard. CHAP. V.

Ceux qui ont lû Montagne sçavent assez que cet Auteur affectoit de passer pour Pyrrhonien, & qu'il faisoit gloire de douter de tout. *La persuasion de la certitude*, dit-il, *est un certain témoignage de folie & d'incertitude extréme; & n'est point de plus folles gens, & moins Philosophes, que les Philodoxes de Platon.* Il donne au contraire tant de loüanges aux Pyrrhoniens dans le même Chapitre, qu'il n'est pas possible de douter qu'il ne fût de cette secte. Il étoit nécessaire de son tems, pour passer pour habile & pour gallant homme, de douter de tout; & la qualité d'esprit fort dont il se piquoit, l'engageoit encore dans ses opinions. Ainsi en le supposant Academicien, on pourroit tout d'un coup le convaincre d'être le plus ignorant de tous les hommes, non seulement dans ce qui regarde la nature de l'esprit, mais mêmes en toute autre chose. Car puisqu'il y a une difference essentielle entre sçavoir & douter, si les Academiciens disent ce qu'ils pensent, lors qu'ils assurent qu'ils ne sçavent rien, on peut dire que ce sont les plus ignorans de tous les hommes.

l.1.ch.12

Un peu plus haut

Mais ce ne sont pas seulement les plus ignorans de tous les hommes, ce sont aussi les deffenseurs des opinions les moins raisonnables. Car non seulement ils rejettent tout ce qui est de plus certain & de plus universellement reçû, pour se faire passer pour esprits forts; mais par le même tour d'imagination, ils se plaisent à parler d'une maniére décisive des choses les plus incertaines & les moins probables. Montagne est visiblement frappé de cette maladie d'esprit; & il faut nécessairement dire, que non seulement il ignoroit la nature de l'esprit humain, maismêmes qu'il étoit dans des erreurs fort grossieres sur ce sujet, supposé qu'il nous ait dit ce qu'il en pensoit, comme il l'a dû faire.

Car

CHAP. V. Car que peut-on dire d'un homme qui confond l'esprit avec la matiére : qui rapporte les opinions les plus extravagantes des Philosophes sur la nature de l'ame sans les méprifer, & mêmes d'un air qui fait assez connoître, qu'il approuve davantage les plus opposées à la raison : qui ne voit pas la nécessité de l'immortalité de nos ames : qui pense que la raison humaine ne la peut reconnoître ; & qui regarde les preuves que l'on en donne comme des songes que le desir fait naître en nous. *Somnia non docentis sed optantis* : qui trouve à redire que les hommes *se separent de la presse des autres créatures*, *& se distinguent des bêtes*, qu'il appelle *nos confreres*, *& nos compagnons*, qu'il croit parler, s'entendre, & se mocquer de nous, de même que nous parlons, que nous nous entendons, & que nous nous mocquons d'elles : qui met plus de difference entre un homme à un autre homme, qu'entre un homme à une bête : qui donne jusqu'aux araignées, *deliberation*, *pensement*, *& conclusion* : Et qui aprés avoir soûtenu que la disposition du corps de l'homme, n'a aucun avantage sur celle des bêtes, accepte volontiers ce sentiment, que *ce n'est point par la raison*, *par le discours & par l'ame que nous excellons sur les bêtes*, *mais par nôtre beauté*, *nôtre beau teint*, *& nôtre belle disposition de membres*, *pour laquelle il nous faut mettre nôtre intelligence*, *nôtre prudence*, *& tout le reste à l'abandon*, *&c.* Peut-on dire qu'un homme qui se sert des opinions les plus bizarres pour conclure, que *ce n'est point par vrai discours*, *mais par une fierté & opiniâtreté*, *que nous nous préferons aux autres animaux*, eût une connoissance fort exacte de l'esprit humain, & croit-on en persuader les autres ?

l. 2. c 12.

Mais il faut faire justice à tout le monde, & dire de bonne foi quel étoit le caractere de l'esprit de Montagne. Il avoit peu de mémoire, encore moins de jugement, il est vrai : mais ces deux qualitez ne font point ensemble ce que l'on appelle ordinairement dans le monde beauté d'esprit. C'est la beauté, la

viva-

vivacité, & l'étenduë de l'imagination, qui font passer pour bel esprit. Le commun des hommes estime le brillant, & non pas le solide, parce que l'on aime davantage ce qui touche les sens, que ce qui instruit la raison. Ainsi en prenant beauté d'imagination pour beauté d'esprit, on peut dire que Montagne avoit l'esprit beau & mémes extraordinaire. Ses idées sont fausses, mais belles. Ses expressions irrégulieres ou hardies, mais agréables. Ses discours mal raisonnez, mais bien imaginez. On voit dans tout son Livre un caractere d'original, qui plaît infiniment: tout Copiste qu'il est, il ne sent point son Copiste; & son imagination forte & hardie donne toûjours le tour d'original aux choses qu'il copie. Il a enfin ce qu'il est nécessaire d'avoir pour plaire & pour imposer; & je pense avoir montré suffisamment, que ce n'est point en convainquant la raison qu'il se fait admirer de tant de gens, mais en leur tournant l'esprit par la vivacité toûjours victorieuse de son imagination dominante.

CHAP. V.

CHAPITRE VI.

CHAP. VI.

I. *Des Sorciers par imagination, & des Loups garoux.*
II. *Conclusion des deux premiers Livres.*

LE plus étrange effet de la force de l'imagination, est la crainte déreglée de l'apparition des esprits, des sortileges, des caracteres, des charmes, des Lycanthropes ou Loups garoux, & généralement de tout ce qu'on s'imagine dépendre de la puissance du démon.

Il n'y a rien de plus terrible ni qui effarouche davantage l'esprit, ou qui produise dans le cerveau des vestiges plus profonds, que l'idée d'une puissance invisible, qui ne pense qu'à nous nuire, & à laquelle on ne peut résister. Tous les discours qui réveillent cette idée sont toûjours écoutez avec crainte & curiosité.

CHAP. VI.

sité. Les hommes s'attachant à tout ce qui est extraordinaire, se font un plaisir bizarre de raconter ces histoires surprenantes & prodigieuses de la puissance & de la malice des Sorciers, à épouvanter les autres & à s'épouvanter eux mêmes. Ainsi il ne faut pas s'étonner si les Sorciers sont si communs en certains païs, où la créance du sabbat est trop enracinée; où tous les contes les plus extravagans des sortileges sont écoutez comme des histoires autentiques; & où l'on brûle comme des Sorciers véritables les fous, & les visionnaires dont l'imagination a été dereglée, autant par le récit de ces contes, que par la corruption de leur cœur.

Je sçai bien que quelques personnes trouveront à redire, que j'attribuë la plûpart des sorcelleries à la force de l'imagination, parce que je sçai que les hommes aiment qu'on leur donne de la crainte; qu'ils se fâchent contre ceux qui les veulent desabuser; & qu'ils ressemblent aux malades par imagination, qui écoutent avec respect, & qui exécutent fidellement les ordonnances des Medecins, qui leur pronostiquent des accidens funestes. Les superstitions ne se détruisent pas facilement, & on ne les attaque pas sans trouver un grand nombre de deffenseurs; & cette inclination à croire aveuglément toutes les réveries des Démonographes, est produite & entretenuë par la même cause, qui rend les superstitieux opiniâtres, comme il est assez facile de le prouver. Toutesfois cela ne doit pas m'empêcher de décrire en peu de mots, comme je croi que de pareilles opinions s'établissent.

Un Pastre dans sa bergerie raconte aprés souper à sa femme, & à ses enfans les avantures du sabbat. Comme son imagination est moderément échauffée par les vapeurs du vin, & qu'il croit avoir assisté plusieurs fois à cette assemblée imaginaire, il ne manque pas d'en parler d'une maniére forte & vive. Son éloquence naturelle jointe à la disposition où est toute sa famille, pour entendre parler d'un sujet si nouveau

&

& si terrible, doit sans doute produire d'étranges traces dans des imaginations foibles, & il n'est pas naturellement possible qu'une femme & des enfans ne demeurent tout effrayez, pénétrez & convaincus de ce qu'ils lui entendent dire. C'est un mari, c'est un pere qui parle de ce qu'il a vû, de ce qu'il a fait: on l'aime, & on le respecte: pourquoi ne le croiroit-on pas? Ce Pastre le répéte en différens jours. L'imagination de la mere & des enfans en reçoit peu à peu des traces plus profondes: ils s'y accoûtument, les frayeurs passent; & la conviction demeure; & enfin la curiosité les prend d'y aller. Ils se frottent: ils se couchent: cette disposition de leur cœur échauffe encore leur imagination, & les traces que le Pastre avoit formées dans leur cerveau, s'ouvrent assez pour leur faire juger dans le sommeil comme présents tous les mouvemens de la cérémonie, dont il leur avoit fait la description. Ils se levent, ils s'entredemandent, & s'entre disent ce qu'ils ont vû. Ils se fortifient de cette sorte les traces de leur vision; & celui qui a l'imagination la plus forte persuadant mieux les autres, ne manque pas de régler en peu de nuits l'histoire imaginaire du sabbat. Voilà donc des Sorciers achevez, que le Pastre a faits; & ils en feront un jour beaucoup d'autres, si ayant l'imagination forte & vive, la crainte ne les empêche pas de conter de pareilles histoires.

Il s'est trouvé plusieurs fois des Sorciers de bonne foi, qui disoient généralement à tout le monde, qu'ils alloient au sabbat; & qui en étoient si persuadez, que quoi que plusieurs personnes les veillassent, & les assûrassent qu'ils n'étoient point sortis du lit, ils ne pouvoient se rendre à leur témoignage.

Tout le monde sçait que lorsque l'on fait des contes d'esprit aux enfans, ils ne manquent presque jamais d'en être effrayez, & qu'ils ne peuvent demeurer sans lumiére & sans compagnie. Parce qu'alors leur cerveau ne recevant point de traces de quelque objet présent, celle, que le conte a formé dans leur cerveau, se r'ouvre, & souvent mêmes avec assez de force pour leur

leur repréſenter comme devant leurs yeux les eſprits qu'on leur a dépeints. Cependant on ne leur conte pas ces hiſtoires comme ſi elles étoient véritables. On ne leur parle pas avec le même air, que ſi on en étoit perſuadé ; & quelquefois on le fait d'une maniére aſſez froide & aſſez languiſſante. Il ne faut donc pas s'étonner, qu'un homme qui croit avoir été au ſabbat, & qui par conſéquent en parle d'un ton ferme, & avec une contenance aſſurée, perſuade facilement quelques perſonnes qui l'écoutent avec reſpect, de toutes les circonſtances qu'il décrit ; & tranſmette ainſi dans leur imagination des traces pareilles à celles qui le trompent.

Quand les hommes nous parlent, ils gravent dans nôtre cerveau des traces pareilles à celles qu'ils ont. Lorſqu'ils en ont de profondes, ils nous parlent d'une maniére qui nous en grave de profondes : car ils ne peuvent parler, qu'ils ne nous rendent ſemblables à eux en quelque façon. Les enfans dans le ſein de leurs meres ne voïent que ce que voïent leurs méres : & mêmes lors qu'ils ſont venus au monde, ils imaginent peu de choſes dont leurs parens n'en ſoient la cauſe ; puiſque les hommes même les plus ſages ſe conduiſent plûtôt par l'imagination des autres ; c'eſt-à-dire par l'opinion & par la coûtume, que par les régles de la raiſon. Ainſi dans les lieux où l'on brûle les Sorciers, on en trouve un grand nombre, parce que dans les lieux où l'on les condamne au feu, on croit véritablement qu'ils le ſont, & cette croyance ſe fortifie par les diſcours qu'on en tient. Que l'on ceſſe de les punir & qu'on les traite comme des foûs ; & l'on verra qu'avec le tems ils ne feront plus Sorciers : parce que ceux qui ne le ſont que par imagination, qui ſont certainement le plus grand nombre, reviendront de leurs erreurs.

Il eſt indubitable que les vrais Sorciers méritent la mort, & que ceux mêmes qui ne le ſont que par imagination ne doivent pas être réputez comme tout à-fait innocens ; puiſque pour l'ordinaire ils ne ſe perſua-

ſuadent être Sorciers, que parce qu'ils ſont dans une diſpoſition de cœur d'aller au ſabbat, & qu'ils ſe ſont frottez de quelque drogue pour venir à bout de leur mal-heureux deſſein. Mais en puniſſant indifferemment tous ces criminels, la perſuaſion commune le fortifie, les Sorciers par imagination ſe multiplient, & ainſi une infinité de gens ſe perdent & ſe damnent. C'eſt donc avec raiſon que pluſieurs Parlemens ne puniſſent point les Sorciers: Il s'en trouve beaucoup moins dans les terres de leur reſſort: Et l'envie, la haine, & la malice des méchans ne peuvent ſe ſervir de ce prétexte pour perdre les innocens.

L'apprehenſion des loups-garoux, ou des hommes transformez en loups eſt encore une plaiſante viſion. Un homme par un effort déréglé de ſon imagination tombe dans cette folie, qu'il ſe croit devenir loup toutes les nuits. Ce déréglement de ſon eſprit ne manque pas de le diſpoſer à faire toutes les actions que font les loups, ou qu'il a oüi dire qu'ils faiſoient. Il ſort donc à minuit de ſa maiſon, il court les ruës, il ſe jette ſur quelque enfant s'il en rencontre, il le mort & le mal-traite: & le peuple ſtupide, & ſuperſtitieux s'imagine qu'en effet ce fanatique devient loup; parce que ce malheureux le croit lui-même; & qu'il l'a dit en ſecret à quelques perſonnes qui n'ont pû le taire.

S'il étoit facile de former dans le cerveau les traces qui perſuadent aux hommes qu'ils ſont devenus loups, & ſi l'on pouvoit courir les ruës & faire tous les ravages que font ces miſerables loups garoux ſans avoir le cerveau entiérement bouleverſé, comme il eſt facile d'aller au ſabbat dans ſon lit & ſans ſe réveiller; ces belles Hiſtoires de transformations d'hommes en loups ne manqueroient pas de produire leur effet comme celles que l'on fait du ſabbat, & nous aurions autant de loups garoux que nous avons de Sorciers. Mais la perſuaſion d'être transformé en loup ſuppoſe un bouleverſement de cerveau bien plus difficile à produire, que celui d'un homme qui croit ſeulement

ment aller au ſabbat ; c'eſt à dire qui croit voir la nuit des choſes qui ne ſont point, & qui étant réveillé ne peut diſtinguer ſes ſonges des penſées qu'il a eües pendant le jour.

C'eſt une choſe aſſez ordinaire à certaines perſonnes d'avoir la nuit des ſonges aſſez vifs, pour s'en reſſouvenir exactement lorſqu'ils ſont réveillez, quoique le ſujet de leur ſonge ne ſoit pas de ſoi fort terrible. Ainſi il n'eſt pas difficile, que des gens ſe perſuadent d'avoir été au ſabbat; car il ſuffit pour cela, que leur cerveau conſerve les traces qui s'y ſont pendant le ſommeil.

La principale raiſon qui nous empêche de prendre nos ſonges pour des réalitez, eſt que nous ne pouvons lier nos ſonges avec les choſes que nous avons faites pendant la veille: car nous reconnoiſſons par là, que ce ne ſont que des ſonges. Or les Sorciers par imagination ne peuvent reconnoître par là, ſi leur ſabbat eſt un ſonge. Car on ne va au ſabbat que la nuit, & ce qui ſe paſſe dans le ſabbat ne ſe peut lier avec les autres actions de la journée: Ainſi il eſt moralement impoſſible de les détromper par ce moyen là. Et il n'eſt point encore néceſſaire, que les choſes que ces Sorciers prétendus croyent avoir veuës au ſabbat gardent entr'elles un ordre naturel: car elles paroiſſent d'autant réelles, qu'il y a plus d'extravagance, & de confuſion dans leur ſuite. Il ſuffit donc pour les tromper, que les idées des choſes du ſabbat ſoient vives & effrayantes: ce qui ne peut manquer, ſi on conſidere qu'elles repreſentent des choſes nouvelles & extraordinaires.

Mais afin qu'un homme s'imagine qu'il eſt coq, chevre, loup, bœuf, il faut un ſi grand déréglement d'imagination, que cela ne peut être ordinaire: quoique ces renverſemens d'eſprit arrivent quelquefois, ou par une punition divine, comme l'Ecriture le rapporte de Nabuchodonoſor; ou par un tranſport naturel de melancolie au cerveau, comme on en trouve des exemples dans les Auteurs de Medecine.

En-

Encore que je sois persuadé, que les veritables Sorciers soient tres-rares, que le sabbat ne soit qu'un songe, & que les Parlemens qui renvoyent les accusations des sorcelleries, soient les plus équitables; cependant je ne doute point qu'il ne puisse y avoir des Sorciers, des charmes, des sortileges, &c. & que le démon n'exerce quelquefois sa malice sur les hommes par une permission particuliére de Dieu. Mais l'Ecriture-Sainte nous apprend, que le royaume de Satan est détruit: que l'Ange du Ciel a enchaîné le démon, & l'a enfermé dans les abysmes, d'où il ne sortira qu'à la fin du monde: que JESUS-CHRIST a dépoüillé ce fort armé, & que le temps est venu auquel le Prince du monde est chassé hors du monde.

Il avoit regné jusqu'à la venuë du Sauveur, & il regne mêmes encore, si on le veut, dans les lieux où le Sauveur n'est point connu: mais il n'a plus aucun droit, ni aucun pouvoir sur ceux qui sont régenerez en JESUS-CHRIST: il ne peut même les tenter, si Dieu ne le permet, & si Dieu le permet, c'est qu'ils peuvent le vaincre. C'est donc faire trop d'honneur au diable, que de rapporter des Histoires comme des marques de sa puissance, ainsi que font quelques nouveaux démonographes, puisque ces Histoires le rendent redoutable aux esprits foibles.

Il faut mépriser les démons comme on méprise les bourreaux; car c'est devant Dieu seul qu'il faut trembler. C'est sa seule puissance qu'il faut craindre. Il faut apprehender ses jugemens & sa colere, & ne pas l'irriter par le mépris de ses Loix & de son Evangile. Il merite bien qu'on l'écoute, lorsqu'il parle, ou lorsque les hommes nous parlent de lui. Mais quand les hommes nous parlent de la puissance du démon, il est ridicule de s'effraier & de se troubler. Nôtre trouble fait honneur à nôtre ennemi. Il aime qu'on le respecte, & qu'on le craigne, & son orgueil se satisfait, lorsque nôtre esprit s'abbat devant lui.

Il est temps de finir ce second Livre, & de faire remar-

CHAP. VI. II. *Conclusion des deux premiers Livres.*

remarquer par les choses que l'on a dites dans ce livre, & dans le précédent; que toutes les pensées qu'a l'ame par le corps ou par dépendance du corps, sont toutes pour le corps : qu'elles sont toutes fausses ou obscures: qu'elles ne servent qu'à nous unir aux biens sensibles, & à tout ce qui peut nous les procurer, & que cette union nous engage dans des erreurs infinies, & dans de tres grandes miseres; quoique nous ne sentions pas toûjours ces miseres, de même que nous ne connoissons pas les erreurs qui les ont causées. Voici l'exemple le plus remarquable.

L'union que nous avons euë avec nos meres dans leur sein, laquelle est la plus étroite que nous puissions avoir avec les hommes, nous a causé les plus grands maux; sçavoir le peché & la concupiscence qui sont l'origine de toutes nos miséres. Il falloit neantmoins pour la conformation de nôtre corps, que cette union fût aussi étroite qu'elle l'a été.

A cette union qui a été rompuë par nôtre naissance une autre a succedé, par laquelle les enfans tiennent à leurs parens & à leurs nourrices. Cette seconde union n'a pas été si étroite que la premiére, aussi nous a t'elle fait moins de mal. Elle nous a seulement porté à croire, & à vouloir imiter nos parens & nos nourrices en toutes choses. Il est visible, que cette seconde union nous étoit encore necessaire, non comme la premiére pour la conformation de nôtre corps, mais pour sa conservation, pour connoître toutes les choses qui y peuvent être utiles, & pour disposer le corps aux mouvemens nécessaires pour les acquerir.

Enfin l'union, que nous avons encore presentement avec tous les hommes, ne laisse pas de nous faire beaucoup de mal; quoiqu'elle ne soit pas si étroite, parce qu'elle est au moins nécessaire à la conservation de nôtre corps. Car c'est à cause de cette union, que nous vivons d'opinion, que nous estimons & que nous aimons tout ce qu'on aime & ce qu'on estime dans le monde, malgré les remors de nôtre conscience

&

& les véritables idées que nous avons des choses. Je ne parle pas ici de l'union, que nous avons avec l'esprit des autres hommes ; car on peut dire que nous en recevons quelque instruction. Je parle seulement de l'union sensible, qui est entre nôtre imagination, & l'air & la maniére de ceux qui nous parlent. Voilà comment toutes les pensées que nous avons par dépendance du corps, sont toutes fausses, & d'autant plus dangereuses pour nôtre ame, qu'elles sont plus utiles à nôtre corps. Chap. VI.

Ainsi tâchons de nous délivrer peu-à-peu des illusions de nos sens, des visions de nôtre imagination, & de l'impression que l'imagination des autres hommes fait sur nôtre esprit. Rejettons avec soin toutes les idées confuses, que nous avons par la dépendance où nous sommes de nôtre corps ; & n'admettons que les idées claires & évidentes que l'esprit reçoit par l'union qu'il a nécessairement avec le Verbe, ou la sagesse & la verité éternelle, comme nous expliquerons dans le Livre suivant qui est de l'entendement ou de l'esprit pur.





DE LA

RECHERCHE

DE LA

VERITÉ.

LIVRE TROISIEME.

DE L'ENTENDEMENT
ou de l'esprit pur.

CHAP. I.

CHAPITRE PREMIER.

I. *La pensée seule est essentielle à l'esprit. Sentir & imaginer n'en sont que des modifications.* II. *Nous ne connoissons pas toutes les modifications dont nôtre ame est capable.* III. *Elles sont différentes de nôtre connoissance & de nôtre amour, & même elles n'en sont pas toûjours des suites.*



LE sujet de ce troisiéme Traité est un peu sec & sterile. On y examine l'esprit consideré en lui-même, & sans aucun rapport au corps, afin de reconnoître les foiblesses qui lui sont propres, & les erreurs qu'il ne tient que de lui-même. Les sens & l'imagination sont des sources fécondes & inépuisables d'égaremens & d'illusions, mais l'esprit agissant par

par luy-même n'est pas si sujet à l'erreur. On avoit de la peine à finir les deux Traitez précedens : on a eû de la peine à commencer celui-ci. Ce n'est pas qu'on ne puisse dire assez de choses sur la nature ou les proprietez de l'esprit ; mais c'est qu'on ne recherche pas tant ici ses proprietez, que ses foiblesses. Il ne faut donc pas s'étonner, si ce Traité n'est pas si ample, & s'il ne découvre pas tant d'erreurs que ceux qui l'ont précedé. Il ne faut pas aussi se plaindre s'il est un peu sec, abstrait & appliquant. On ne peut pas toûjours en parlant remuer les sens & l'imagination des autres, & même on ne le doit pas toûjours faire. Quand un sujet est abstrait, on ne peut gueres le rendre sensible, sans l'obscurcir, il suffit de le rendre intelligible. Il n'y a rien de si injuste que les plaintes ordinaires de ceux qui veulent tout sçavoir, & qui ne veulent s'appliquer à rien. Ils se fâchent lorsqu'on les prie de se rendre attentifs. Ils veulent qu'on les touche toûjours & qu'on flatte incessamment leurs sens & leurs passions. Mais quoi ? nous reconnoissons nôtre impuissance à les satisfaire. Ceux qui font des Romans & des Comedies sont obligez de plaire & de rendre attentifs : pour nous, c'est assez si nous pouvons instruire ceux même qui font effort pour se rendre attentifs.

Les erreurs des sens & de l'imagination viennent de la nature & de la constitution du corps, & se découvrent en considerant la dépendance où l'ame est de lui : mais les erreurs de l'entendement pur ne se peuvent découvrir qu'en considerant la nature de l'esprit même, & des idées qui lui sont nécessaires pour connoître les objets. Ainsi pour pénétrer les causes des erreurs de l'entendement pur, il sera nécessaire de nous arrêter dans ce livre à la consideration de la nature de l'esprit, & des idées intellectuelles.

Nous parlerons premiérement de l'esprit selon ce qu'il est en lui même, & sans aucun rapport au corps auquel il est uni. De sorte que ce que nous en dirons se pourroit dire des pures intelligences, & à plus forte

CHAP. I.

raison de ce que nous appellons ici entendement pur: car par ce mot *entendement pur*, nous ne prétendons désigner que la faculté qu'a l'esprit de connoître les objets de dehors, sans en former d'images corporelles dans le cerveau pour se les representer. Nous traiterons ensuite des idées intellectuelles, par le moyen desquelles l'entendement pur apperçoit les objets de dehors.

I. La pensée seule est essentielle à l'esprit. Sentir & imaginer n'en sont que des modifications.

Je ne croi pas qu'apres y avoir pensé serieusement, on puisse douter que * l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matiére ne consiste que dans l'étenduë; & que selon les differentes modifications de la pensée, l'esprit tantôt veut & tantôt imagine, ou enfin qu'il a plusieurs autres formes particuliéres; de même que selon les differentes modifications de l'étenduë la matiere est tantôt de l'eau, tantôt du bois, tantôt du feu, ou qu'elle a une infinité d'autres formes particuliéres.

** Par l'essence d'une chose j'entens ce que l'on conçoit de premier dans cette chose, duquel dependent toutes les modifications que l'on y remarque.*

J'avertis seulement que par ce mot *pensée*, je n'entens point ici les modifications particulieres de l'ame, c'est-à-dire telle ou telle pensée; mais la pensée capable de toute sorte de modifications ou de pensées: de même que par l'étenduë l'on n'entend pas une telle ou telle étenduë, comme la ronde ou la quarrée, mais l'étenduë capable de toutes sortes de modifications ou de figures. Et cette comparaison ne peut faire de peine, que parce que l'on n'a pas une idée claire de la pensée, comme l'on en a de l'étenduë; car on ne connoit la pensée que par sentiment interieur ou par *conscience*, ainsi que je l'explique plus bas.

2. Partie de l'esprit pur. chap. 7.

Je ne croi pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit qui ne pense point, & quoi qu'il soit facile d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'imagine point, & mêmes qui ne veüille point: de même qu'il n'est pas possible de concevoir une matiére, qui ne soit pas étenduë: quoi qu'il soit assez facile d'en concevoir une, qui ne soit ni terre ni metal, ni quarrée ni ronde, & qui mêmes ne soit point en mouvement. Il faut conclure de là, que comme il se peut faire qu'il y ait de

la

la matiére, qui ne soit ni terre ni metal, ni quarrée ni ronde ni mêmes en mouvement: il se peut faire aussi qu'un esprit ne sente ni chaud ni froid, ni joie ni tristesse, n'imagine rien, & mêmes ne veüille rien; de sorte que toutes ces modifications ne lui sont point essentielles. La pensée toute seule est donc l'essence de l'esprit, ainsi que l'étenduë seule est l'essence de la matiére.

Mais de même que si la matiére ou l'étenduë étoit sans mouvement, elle seroit entiérement inutile & incapable de cette varieté de formes pour laquelle elle est faite; & qu'il n'est pas possible de concevoir, qu'un être intelligent l'ait voulu produire de la sorte: ainsi, si un esprit ou la pensée étoit sans volonté, il est clair qu'elle seroit tout-à-fait inutile, puisque cet esprit ne se porteroit jamais vers les objets de ses perceptions, & qu'il n'aimeroit point le bien pour lequel il est fait; de sorte qu'il n'est pas possible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire en cet état. Neantmoins comme le mouvement n'est pas de l'essence de la matiére, puisqu'il suppose de l'étenduë, ainsi vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit, puisque vouloir suppose la perception.

La pensée toute seule est donc proprement ce qui constituë l'essence de l'esprit, & les differentes manieres de penser, comme sentir & imaginer, ne sont que les modifications dont il est capable, & dont il n'est pas toûjours modifié: mais vouloir est une proprieté qui l'accompagne toûjours, soit qu'il soit uni à un corps, ou qu'il en soit separé; laquelle cependant ne lui est pas essentielle, puisqu'elle suppose la pensée, & qu'on peut concevoir un esprit sans volonté comme un corps sans mouvement.

Toutefois la puissance de vouloir est inseparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle; comme la capacité d'être meuë est inseparable de la matiére, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle. Car de même qu'il n'est pas possible de concevoir une matiére qu'on ne puisse mouvoir; aussi n'est-il pas possible

de concevoir un esprit qui ne puisse vouloir, ou qui ne soit capable de quelque inclination naturelle. Mais aussi comme l'on conçoit que la matiére peut exister sans aucun mouvement, on conçoit de même que l'esprit peut être sans aucune impression de l'Auteur de la Nature vers le bien, & par conséquent sans volonté: car la volonté n'est autre chose que l'impression de l'Auteur de la Nature, qui nous porte vers le bien en général ainsi que nous avons expliqué plus au long dans le premier Chapitre du Traité des sens.

II. Nous ne connoissons pas toutes les modifications dont nôtre ame est capable.

Ce que nous avons dit dans ce Traitté des sens, & ce que nous venons de dire de la nature de l'esprit, ne suppose pas que nous connoissions toutes les modifications dont il est capable; nous ne faisons point de pareilles suppositions. Nous croyons au contraire, qu'il y a dans l'esprit une capacité pour recevoir successivement une infinité de diverses modifications que le même esprit ne connoît pas.

La moindre partie de la matiére est capable de recevoir une figure de trois, de six, de dix, de dix mille côtez, enfin la figure circulaire & l'elliptique que l'on peut considerer comme des figures d'un nombre infini d'angles & de côtez. Il y a un nombre infini de différentes especes de chacune de ces figures; un nombre infini de triangles de différente espéce, encore plus de figures de quatre, de six, de dix, de dix mille côtez, & de polygones infinis. Car le cercle, l'ellipse, & généralement toute figure reguliere, ou irreguliére curviligne, se peut considerer comme un polygone infini: l'ellipse, par exemple, comme un polygone infini, mais dont les angles, ou les côtez sont inégaux, étans plus grands vers le petit diametre que vers le grand, & ainsi des autres polygones infinis plus composez & plus irreguliers.

Un simple morceau de cire est donc capable d'un nombre infini, ou plûtôt d'un nombre infiniment infini de différentes modifications, que nul esprit ne peut comprendre. Quelle raison donc de s'imaginer que l'ame qui est beaucoup plus noble que le corps, ne soit

soit capable que des seules modifications qu'elle a déja receuës. Chap. I.

Si nous n'avions jamais senti ni plaisir ni douleur; si nous n'avions jamais vû ni couleur ni lumiére; enfin si nous étions à l'égard de toutes choses comme des aveugles & comme des sourds à l'égard des couleurs & des sons; aurions-nous raison de conclure, que nous ne serions pas capables de toutes les sensations que nous avons des objets. Car ces sensations ne sont que des modifications de nôtre ame, comme nous avons prouvé dans le Traitté des sens?

Il faut donc demeurer d'accord, que la capacité qu'a l'ame de recevoir différentes modifications, est vraisemblablement plus grande que la capacité qu'elle a de concevoir; je veux dire, que comme l'esprit ne peut épuiser, ni comprendre toutes les figures dont la matiére est capable, il ne peut aussi comprendre toutes les différentes modifications, que la puissante main de Dieu peut produire dans l'ame, quand mêmes il connoîtroit aussi distinctement la capacité de l'ame qu'il connoît celle de la matiére: ce qui n'est pas vrai, pour les raisons que je dirai au Chapitre VII. de la seconde partie de ce Livre.

Si nôtre ame ici bas ne reçoit que tres-peu de modifications, c'est qu'elle est unie à un corps & qu'elle en dépend. Toutes ses sensations se rapportent à son corps, & comme elle ne joüit point de Dieu, elle n'a aucune des modifications que cette joüissance doit produire. La matiére dont nôtre corps est composé, n'est capable que de tres-peu de modifications dans le tems de nôtre vie. Cette matiére ne peut se résoudre en terre & en vapeur qu'aprés nôtre mort. Maintenant elle ne peut devenir air, feu, diamant, métal; elle ne peut devenir ronde, quarrée, triangulaire: Il faut qu'elle soit chair, & qu'elle ait la figure d'un homme, afin que l'ame y soit unie. Il en est de même de nôtre ame: il est nécessaire qu'elle ait les sensations de chaleur, de froideur, de couleur, de lumiére, des sons, des odeurs, des saveurs, & plusieurs autres modifica-

tions, afin qu'elle demeure unie à son corps. Toutes ces sensations l'appliquent à la conservation de sa machine. Elles l'agitent, & l'effrayent dés que le moindre ressort se débande, ou se rompt, & ainsi il faut que l'ame y soit sujette, tant que son corps sera sujet à la corruption. Mais lorsqu'il sera revêtu de l'immortalité, & que nous ne craindrons plus la dissolution de ses parties, il est raisonnable de croire, qu'elle ne sera plus touchée de ces sensations incommodes que nous sentons malgré nous; mais d'une infinité d'autres toutes différentes, dont nous n'avons maintenant aucune idée, lesquelles passeront tout sentiment, & seront dignes de la grandeur & de la bonté du Dieu que nous possederons.

C'est donc sans raison que l'on s'imagine pénétrer de telle sorte la nature de l'ame, que l'on ait droit d'assûrer, qu'elle n'est capable que de connoissance & que d'amour. Cela pourroit être soûtenu par ceux qui attribuënt leurs sensations aux objets de dehors, ou à leur propre corps, & qui prétendent que leurs passions sont dans leur cœur : Car en effet si on retranche de l'ame toutes ses passions & ses sensations, tout ce qu'on y reconnoît de reste, n'est plus qu'une suite de la connoissance & de l'amour. Mais je ne conçois pas, comment ceux qui sont revenus de ces illusions de nos sens, se peuvent persuader que toutes nos sensations & toutes nos passions ne sont que connoissance & qu'amour, je veux dire des especes de jugemens confus, que l'ame porte des objets par rapport au corps qu'elle anime. Je ne comprens pas comment on peut dire que la lumiére, les couleurs, les odeurs, &c, soient des jugemens de l'ame : car il me semble au contraire que j'apperçois distinctement que la lumiére, les couleurs, les odeurs, & les autres sensations sont des modifications tout-à-fait différentes des jugemens.

Mais choisissons des sensations plus vives & qui appliquent davantage l'esprit. Examinons ce que ces personnes disent de la douleur, ou du plaisir. Ils veu-

veulent aprés plusieurs * Auteurs tres considérables, que ces sentimens ne soient que des suites de la faculté que nous avons de connoître & de vouloir ; & que la douleur par exemple ne soit que le chagrin, l'opposition, & l'éloignement qu'a la volonté pour les choses, qu'elle connoît être nuisibles au corps qu'elle aime. Mais il me paroît évident que c'est confondre la douleur avec la tristesse & que tant s'en faut que la douleur soit une suite de la connoissance de l'esprit & de l'action de la volonté, qu'au contraire elle précéde l'une & l'autre.

* *S. Aug liv. 6. de Musica Descartes dans son homme, &c.*

Par exemple, si l'on mettoit un charbon ardent dans la main d'un homme qui dort, ou qui se chauffe les mains derriere le dos ; Je ne croi pas qu'on puisse dire avec quelque vrai-semblance, que cet homme connoîtroit d'abord qu'il se passeroit dans sa main quelques mouvemens contraires à la bonne constitution de son corps ; qu'ensuite sa volonté s'y opposeroit ; & que sa douleur seroit une suite de cette connoissance de son esprit, & de cette opposition de sa volonté. Il me semble au contraire, qu'il est indubitable que la premiére chose que cet homme appercevroit, lorsque le charbon lui toucheroit la main, seroit la douleur ; & que cette connoissance de l'esprit, & cette opposition de la volonté ne sont que des suites de la douleur ; quoiqu'elles soient véritablement la cause de la tristesse qui suivroit la douleur.

Mais il y a bien de la différence entre cette douleur, & la tristesse qu'elle produit. La douleur est la premiére chose que l'ame sente ; elle n'est précédée d'aucune connoissance ; & elle ne peut jamais être agréable par elle-même. Au contraire la tristesse est la derniére chose que l'ame sente ; elle est toûjours précedée de la connoissance ; & elle est toûjours tres-agréable par elle même. Cela paroit assez par le plaisir qui accompagne la tristesse, dont on est touché aux funestes représentations des theatres ; car ce plaisir augmente avec la tristesse : mais le plaisir n'aug-

mente jamais avec la douleur. Les Comédiens qui étudient l'art de plaire, ſçavent bien qu'il ne faut point enſanglanter le theatre, par ce que la vûë d'un meurtre quoique feint, ſeroit trop terrible pour être agréable. Mais ils n'apprehendent jamais de toucher les aſſiſtans d'une trop grande triſteſſe; parce qu'en effet la triſteſſe eſt toûjours agréable, lorſqu'il y a ſujet d'en être touché. Il y a donc une différence eſſentielle entre la triſteſſe & la douleur, & l'on ne peut pas dire que la douleur ne ſoit autre choſe qu'une connoiſſance de l'eſprit jointe à une oppoſition de la volonté.

Pour toutes les autres ſenſations, comme ſont les odeurs, les ſaveurs, les ſons, les couleurs, la plûpart des hommes ne penſent pas qu'elles ſoient des modifications de leur ame. Ils jugent au contraire qu'elles ſont répanduës ſur les objets; ou tout au moins, qu'elles ne ſont dans l'ame que comme l'idée d'un quarré & d'un rond; c'eſt-à-dire qu'elles ſont unies à l'ame, mais qu'elles n'en ſont pas des modifications: & ils en jugent ainſi, à cauſe qu'elles ne les touchent pas beaucoup, comme j'ai fait voir en expliquant les erreurs des ſens.

On croit donc qu'il faut tomber d'accord, qu'on ne connoît pas toutes les modifications dont l'ame eſt capable; & qu'outre celles qu'elle a par les organes des ſens, il ſe peut faire qu'elle en ait encore une infinité d'autres qu'elle n'a point éprouvées, & qu'elle n'éprouvera qu'aprés qu'elle ſera délivrée de la captivité de ſon corps.

Cependant il faut que l'on avouë, que de même que la matiére n'eſt capable d'une infinité de différentes configurations, qu'à cauſe de ſon étenduë; l'ame auſſi n'eſt capable de différentes modifications, qu'à cauſe de la penſée: Car il eſt viſible, que l'ame ne ſeroit pas capable des modifications de plaiſir, de douleur, ni mémes de toutes celles qui lui ſont indifférentes, ſi elle n'étoit capable de perception ou de penſée.

Il nous suffit donc de sçavoir, que le principe de toutes ces modifications, c'est la pensée. Si l'on veut même qu'il y ait dans l'ame quelque chose qui précede la pensée, je n'en veux point disputer. Mais comme je suis sûr que personne n'a de connoissance de son ame que par la pensée, ou par le sentiment intérieur de tout ce qui se passe dans son esprit ; je suis assuré aussi, que si quelqu'un veut raisonner sur la nature de l'ame, il ne doit consulter que ce sentiment intérieur, qui le représente sans cesse à lui-même tel qu'il est, & ne pas s'imaginer contre sa propre conscience que l'ame est un feu invisible, un air subtil, une harmonie ou autre chose semblable.

CHAPITRE II.

I. *L'Esprit étant borné, ne peut comprendre ce qui tient de l'infini.* II. *Sa limitation est l'origine de beaucoup d'erreurs.* III. *Et principalement des heresies.* IV. *Il faut soûmettre l'esprit à la foy.*

CE qu'on trouve donc d'abord dans la pensée de l'homme, c'est qu'elle est tres-limitée: d'où l'on peut tirer deux conséquences tres-importantes. La premiére que l'ame ne peut connoître parfaitement l'infini. La seconde, qu'elle ne peut pas mêmes connoître distinctement plusieurs choses à la fois. Car de même qu'un morceau de cire n'est pas capable d'avoir en même tems une infinité de figures différentes ; ainsi l'ame n'est pas capable d'avoir en même tems la connoissance d'une infinité de choses. Et de même aussi qu'un morceau de cire ne peut être quarré & rond dans le même tems, mais seulement moitié quarré & moitié rond ; & que d'autant plus qu'il aura de figures différentes, elles en seront d'autant moins parfaites & moins distinctes : ainsi l'ame ne peut appercevoir plusieurs choses à la fois, & ses pen-

I. L'esprit étant borné ne peut comprendre ce qui tient de l'infini.

CHAP. II.

sées sont d'autant plus confuses qu'elles sont en plus grand nombre.

Enfin de même qu'un morceau de cire qui auroit mille côtez, & dans chaque côté une figure différente, ne seroit ni quarré, ni rond, ni ovale, & qu'on ne pourroit dire de quelle figure il seroit : ainsi, il arrive quelquefois qu'on a un si grand nombre de pensées différentes, qu'on s'imagine que l'on ne pense à rien. Cela paroît dans ceux qui s'évanoüissent. Les esprits animaux tournoyant irréguliérement dans leur cerveau, réveillent un si grand nombre de traces, qu'ils n'en ouvrent pas une assez fort, pour exciter dans l'esprit une sensation particuliere, ou une idée distincte : de sorte que ces personnes sentent un si grand nombre de choses à la fois, qu'ils ne sentent rien de distinct, ce qui fait qu'ils s'imaginent n'avoir rien senti.

Ce n'est pas qu'on ne s'évanoüisse quelquefois faute d'esprits animaux : mais alors l'âme n'ayant que des pensées de pure intellection, qui ne laissent point de traces dans le cerveau, on ne s'en souvient point aprés que l'on est revenu à soi, & c'est ce qui fait croire qu'on n'a pensé à rien. J'ai dit ceci en passant, pour montrer qu'on a tort de croire que l'ame ne pense pas toûjours, à cause qu'on s'imagine quelquefois qu'on ne pense à rien.

II. La limitation de l'esprit est l'origine de beaucoup d'erreurs

Toutes les personnes qui font un peu de réflexion sur leurs propres pensées, ont assez d'expérience, que l'esprit ne peut pas s'appliquer à plusieurs choses à la fois, & à plus forte raison, qu'il ne peut pas pénétrer l'infini. Cependant je ne sçai par quel caprice des personnes qui n'ignorent pas ceci, s'occupent davantage à méditer sur des objets infinis, & sur des questions qui demandent une capacité d'esprit infinie, que sur d'autres qui sont de la portée de leur esprit ; & pourquoi encore il s'en trouve un si grand nombre d'autres, qui voulant tout sçavoir, s'appliquent à tant de sciences en même tems qu'ils ne font que se confondre l'esprit, & le rendre incapable de quelque science véritable.

Com-

Combien y a-t-il de gens qui veulent comprendre la divisibilité de la matiére à l'infini, & comment il se peut faire, qu'un petit grain de sable contienne autant de parties que toute la terre, quoique plus petites à proportion ? Combien forme-t-on de questions, qui ne se resoudront jamais sur ce sujet, & sur beaucoup d'autres qui renferment quelque chose d'infini, desquelles on veut trouver la solution dans son esprit ? On s'y applique ; on s'y échauffe ; mais enfin tout ce que l'on y gagne, c'est que l'on s'entête de quelque extravagance & de quelque erreur.

N'est-ce pas une chose plaisante de voir des gens, qui nient la divisibilité de la matiére à l'infini, pour cela seul qu'ils ne la peuvent comprendre, quoiqu'ils comprennent fort bien les démonstrations qui la prouvent ; & cela dans le même tems qu'ils confessent de bouche, que l'esprit de l'homme ne peut pas connoître l'infini. Car les preuves qui montrent que le matiere est divisible à l'infini, sont démonstratives s'il en fut jamais ; ils en conviennent quand ils les considérent avec attention. Néanmoins, si on leur fait des objections qu'ils ne puissent résoudre, leur esprit se détournant de l'évidence qu'ils viennent d'appercevoir, ils commencent d'en douter. Ils s'occupent fortement de l'objection, qu'ils ne peuvent résoudre ; ils inventent quelque distinction frivole contre les démonstrations de la divisibilité à l'infini ; & ils concluent enfin qu'ils s'y étoient trompez, & que tout le monde s'y trompe. Ils embrassent ensuite l'opinion contraire. Ils la défendent par des points enflez, & par de semblables extravagances, que l'imagination ne manque jamais de fournir. Or ils ne tombent dans ces égaremens, que parce qu'ils ne sont pas intérieurement convaincus que l'esprit de l'homme est fini ; & que pour être persuadé de la divisibilité de la matiére à l'infini, il n'est pas nécessaire qu'il la comprenne ; parce que toutes les objections qu'on ne peut resoudre qu'en la comprenant, sont des objections qu'il est impossible de résoudre.

Si

CHAP. II.

Si les hommes ne s'arrêtoient qu'à de pareilles questions, on n'auroit pas sujet de s'en mettre beaucoup en peine ; parce que s'il y en a quelques uns qui se préoccupent de quelques erreurs, ce sont des erreurs de peu de conséquence. Pour les autres, ils n'ont pas tout-à-fait perdu leur tems, en pensant à des choses qu'ils n'ont pû comprendre ; car ils se sont au moins convaincus de la foiblesse de leur esprit. Il est bon, dit un Auteur fort judicieux, de fatiguer l'esprit à ces sortes de subtilitez, afin de domter sa présomption, & lui ôter la hardiesse d'opposer jamais ses foibles lumiéres aux véritez que l'Église lui propose, sous prétexte qu'il ne les peut pas comprendre. Car puisque toute la vigueur de l'esprit des hommes est contrainte de succomber au plus petit atome de la matiére, & d'avoüer qu'il voit clairement qu'il est infiniment divisible, sans pouvoir comprendre, comment celà se peut faire : n'est-ce pas pécher visiblement contre la raison, que de refuser de croire les effets merveilleux de la Toutepuissance de Dieu, qui est d'elle même incomprehensible, par cette raison que nôtre esprit ne les peut comprendre ?

L'art de penser

III. Et principalement des heresies.

L'effet donc le plus dangereux que produit l'ignorance, ou plûtôt l'inadvertance où l'on est de la limitation & de la foiblesse de l'esprit de l'homme, & par conséquent de son incapacité pour comprendre tout ce qui tient quelque chose de l'infini, c'est l'heréfie. Il se trouve, ce me semble, en ce tems-ci plus qu'en aucun autre, un fort grand nombre de gens qui se font une Theologie particuliére, qui n'est fondée que sur leur propre esprit, & sur la foiblesse naturelle de la raison ; parce que dans les sujets même qui ne sont point soûmis à la raison, ils ne veulent croire que ce qu'ils comprennent.

Les Sociniens ne peuvent comprendre les Mysteres de la Trinité, ni de l'Incarnation : Cela leur suffit pour ne les pas croire, & même pour dire d'un air fier & libertin de ceux qui les croyent, que ce sont des gens nez pour l'esclavage. Un Calviniste ne peut conce-

voir

voir comment il se peut faire que le corps de Jesus-Christ soit réellement present au Sacrement de l'Autel, dans le même tems qu'il est dans le Ciel; & de là il croit avoir raison de conclure que cela ne se peut faire, comme s'il comprenoit parfaitement jusqu'où peut aller la puissance de Dieu.

Un homme qui est mêmes convaincu qu'il est libre, s'il s'échauffe fort la tête pour tâcher d'accorder la science de Dieu & ses decrets avec la liberté, il sera peut-être capable de tomber dans l'erreur de ceux qui ne croyent point que les hommes soient libres. Car d'un côté, ne pouvant concevoir que la Providence de Dieu puisse subsister avec la liberté de l'homme, & de l'autre, le respect qu'il aura pour la Religion l'empêchant de nier la Providence, il se croira contraint d'ôter la liberté aux hommes; ne faisant pas assez de réfléxion sur la foiblesse de son esprit, il s'imaginera pouvoir pénétrer les moyens que Dieu a pour accorder ses decrets avec nôtre liberté.

Mais les hérétiques ne sont pas les seuls qui manquent d'attention pour considérer la foiblesse de leur esprit, & qui lui donnent trop de liberté pour juger des choses qui ne lui sont pas soûmises: presque tous les hommes ont ce défaut, & principalement quelques Theologiens des derniers siécles. Car on pourroit peut-être dire, que quelques-uns d'eux employent si souvent des raisonnemens humains, pour prouver, ou pour expliquer des mysteres qui sont au dessus de la raison, quoi qu'ils le fassent avec bonne intention, & pour deffendre la Religion contre les hérétiques, qu'ils donnent souvent occasion à ces mêmes hérétiques de demeurer obstinément attachez à leurs erreurs, & de traiter les mysteres de la foi comme des opinions humaines.

L'agitation de l'esprit & les subtilitez de l'école ne sont pas propres à faire connoître aux hommes leur foiblesse; & ne leur donnent pas toûjours cet esprit de soûmission, si nécessaire pour se rendre avec humilité aux décisions de l'Eglise. Tous ces raisonnemens

subtils

ſubtils & humains peuvent au contraire exciter en eux leur orgueil ſecret : ils peuvent les porter à faire uſage de leur eſprit mal à propos, & à ſe former ainſi une Religion conforme à ſa capacité. Auſſi ne voit-on pas que les hérétiques ſe rendent aux argumens Philoſophiques, & que la lecture des livres purement Scholaſtiques leur faſſe reconnoître & condamner leurs erreurs. Mais on voit au contraire tous les jours qu'ils prennent occaſion de la foibleſſe des raiſonnemens de quelques Scholaſtiques, pour tourner en raillerie les myſteres les plus ſacrez de nôtre Religion, qui dans la vérité ne ſont point établis ſur toutes ces raiſons & explications humaines, mais ſeulement ſur l'autorité de la parole de Dieu écrite, ou non écrite, c'eſt-à-dire tranſmiſe juſqu'à nous par la voye de la tradition.

En effet la raiſon humaine ne nous fait point comprendre, qu'il y a un Dieu en trois perſonnes ; que le corps de Jesus-Christ ſoit réellement dans l'Euchariſtie ; & comment il ſe peut faire que l'homme ſoit libre, quoi que Dieu ſçache de toute éternité tout ce que l'homme ſera. Les raiſons qu'on apporte pour prouver & pour expliquer ces choſes, ſont des raiſons qui ne prouvent d'ordinaire qu'à ceux qui les veulent admettre ſans les examiner ; mais qui ſemblent ſouvent extravagantes à ceux qui les veulent combattre, & qui ne tombent pas d'accord du fond de ces myſtéres. On peut dire au contraire, que les objections que l'on forme contre les principaux articles de nôtre Foi & principalement contre le myſtere de la Trinité ſont ſi fortes, qu'il n'eſt pas poſſible d'en donner des ſolutions claires, évidentes, & qui ne choquent en rien nôtre foible raiſon, parce qu'en effet ces myſteres ſont incomprehenſibles.

Le meilleur moyen de convertir les hérétiques n'eſt donc pas de les accoûtumer à faire uſage de leur eſprit, en ne leur apportant que des argumens incertains tirez de la Philoſophie, parce que les véritez dont on veut les inſtruire ne ſont pas ſoûmiſes à la raiſon. Il

n'est pas même toûjours à propos de se servir de ces raisonnemens dans des véritez, qui peuvent être prouvées par la raison aussi bien que par la tradition, comme l'immortalité de l'ame, le péché originel, la necessité de la grace, le desordre de la nature & quelques autres; de peur que leur esprit ayant une fois goûté l'évidence des raisons dans ces questions, ne veüille point se soûmettre à celles qui ne se peuvent prouver que par la tradition. Il faut au contraire les obliger à se défaire de leur esprit propre, en leur faisant sentir sa foiblesse, sa limitation, & sa disproportion avec nos mystéres: & quand l'orgüeil de leur esprit sera abbatu alors il sera facile de les faire entrer dans les sentimens de l'Eglise, en leur représentant son autorité, ou en leur expliquant la tradition de tous les siecles s'ils en sont capables.

Mais, si les hommes détournent continuellement leur veuë de dessus la foiblesse & la limitation de leur esprit, une présomption indiscrete leur enflera le courage; une lumiére trompeuse les ébloüira, l'amour de la gloire les aveuglera. Ainsi les heretiques seront éternellement heretiques, les Philosophes opiniâtres & entêtez; & l'on ne cessera jamais de disputer, sur toutes les choses dont on disputera, tant qu'on en voudra disputer.

CHAPI-

Chap. III.

CHAPITRE III.

I. *Les Philosophes se dissipent l'esprit, en s'appliquant à des sujets qui renferment trop de rapports, & qui dépendent de trop de choses sans garder aucun ordre dans leurs études.* II *Exemple tiré d'Aristote.* III. *Que les Géométres au contraire se conduisent bien dans la Recherche de la Vérité : Principalement ceux qui se servent de l'Algebre & de l'Analyse.* IV. *Que leur Methode augmente la force de l'esprit ; & que la Logique d'Aristote la diminuë.* V. *Autre défaut des personnes d'étude.*

I. Que les Philosophes mäquent d'ordre dans leurs études.

LEs hommes ne tombent pas seulement dans un fort grand nombre d'erreurs, parce qu'ils s'occupent à des questions qui tiennent de l'infini, leur esprit n'étant pas infini ; mais aussi parce qu'ils s'appliquent à celles qui ont beaucoup d'étenduë, leur esprit en ayant fort peu.

Nous avons déja dit, que de même qu'un morceau de cire n'est pas capable de recevoir en même-tems plusieurs figures parfaites & bien distinctes : ainsi l'esprit n'étoit pas capable de recevoir plusieurs idées distinctes, c'est-à-dire d'appercevoir plusieurs choses, & bien distinctement dans le même-tems. Delà il est facile de conclure, qu'il ne faut pas s'appliquer d'abord à la recherche des véritez cachées, dont la connoissance dépend de trop de choses, & dont il y en a quelques-unes qui ne nous sont pas assez familiéres: car il faut étudier avec ordre, & se servir de ce qu'on sçait distinctement pour apprendre ce qu'on ne sçait pas, ou ce qu'on ne sçait que confusément. Cependant la plûpart de ceux qui se mettent à l'étude n'y font point tant de façon. Ils ne font point essai de leurs forces ; ils ne consultent point avec eux-mêmes jusqu'où peut aller la portée de leur esprit. C'est une secrete vanité, & un desir déreglé de sçavoir, & non pas

pas la raiſon, qui régle leurs études. Ils entreprennent ſans la conſulter, de pénétrer les véritez les plus cachées & les plus impénétrables, & de reſoudre des queſtions qui dépendent d'un ſi grand nombre de rapports, que l'eſprit le plus vif & le plus pénétrant ne pourroit en découvrir la vérité avec une entiére certitude, qu'apres pluſieurs ſiécles & un nombre preſqu'infini d'expériences.

Il y a dans la Medecine & dans la Morale un tres-grand nombre de queſtions de cette nature. Toutes les ſciences des corps & de leurs qualitez, comme des animaux, des plantes, des métaux, & de leurs qualitez propres, ſont de ces ſciences qui ne peuvent jamais être aſſez évidentes ni aſſez certaines : principalement ſi on ne les cultive d'une autre maniére qu'on n'a fait, & ſi on ne commence par les ſciences les plus ſimples, & les moins compoſées dont elles dépendent. Mais les perſonnes d'étude ne veulent pas ſe donner la peine de Philoſopher par ordre. Ils ne conviennent point de la certitude des principes de Phyſique : ils ne connoiſſent point la nature des corps en général ni de leurs qualitez, ils en tombent d'accord eux-mêmes. Cependant ils s'imaginent pouvoir rendre raiſon pourquoi par exemple, les cheveux des vieillards blanchiſſent, & que leurs dents deviennent noires, & de ſemblables queſtions qui dépendent de tant de cauſes, qu'il n'eſt pas poſſible d'en donner jamais de raiſon aſſurée. Car il eſt néceſſaire pour cela de ſçavoir au vrai, en quoi conſiſte la blancheur des cheveux en particulier ; les humeurs dont ils ſont nourris ; les filtres qui ſont dans le corps pour laiſſer paſſer ces humeurs ; la conformation de la racine des cheveux ou de la peau par où elles paſſent ; & la différence de toutes ces choſes dans un jeune homme & dans un vieillard, ce qui eſt abſolument impoſſible, ou du moins tres-difficile à connoître.

II. Exemple du défautd'ordre dans Ariſtote.

Ariſtote par exemple, à prétendu ne pas ignorer la cauſe de cette blancheur, qui arrive aux cheveux des vieillards ; il en a donné pluſieurs raiſons en différens en-

CHAP. III.

endroits de ses Livres. Mais parce que c'est le génie de la nature, il n'en est pas demeuré là : il a pénétré bien plus avant. Il a encore découvert, que la cause qui rendoit blancs les cheveux des vieillards, étoit celle-là même qui faisoit que quelques personnes, & quelques chevaux ont un œil bleu, & l'autre d'une autre couleur. Voici ses paroles: Ετερόγλαυκοι δὲ μάλιστα γίνονται καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἵπποι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι' ἥνπερ ὁ μὲν ἄνθρωπος πολιοῦται μόνον. Cela est assez surprenant, mais il n'y a rien de caché à ce grand homme ; & il rend raison d'un si grand nombre de choses, dans presque tous ces ouvrages de Physique, que les plus éclairez de ce tems-ci croyent impénétrables, que c'est avec raison qu'on dit de lui qu'il nous a été donné de Dieu, afin que nous n'ignorassions rien de ce qui peut être connu. *Aristotelis doctrina est SUMMA VERITAS, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur de illo, quod ipse fuit creatus & datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri.* Averroës devoit mêmes dire, que la Divine Providence nous avoit donné Aristote pour nous apprendre ce qu'il n'est pas possible de sçavoir. Car il est vrai que ce Philosophe ne nous apprend pas seulement les choses que l'on peut sçavoir ; mais, puisqu'il le faut croire sur sa parole, sa doctrine étant la SOUVERAINE VERITÉ, *SUMMA VERITAS*, il nous apprend même les choses, qu'il est impossible de sçavoir.

L. 5. de gener. anim. c. 1.

Certainement il faut avoir bien de la foi pour croire ainsi Aristote, lors qu'il ne nous donne que des raisons de Logique, & qu'il n'explique les effets de la nature, que par les notions confuses des sens : principalement lorsqu'il décide hardiment sur des questions, qu'on ne voit pas qu'il soit possible aux hommes de pouvoir jamais résoudre. Aussi Aristote prend-il un soin particulier d'avertir qu'il faut le croire sur sa parole: car c'est un axiome incontestable à cet Auteur qu'il faut que le Disciple croye, δεῖ πιστεύειν γὰρ μανθάνοντα.

Il

Il est vrai que les Disciples sont obligez quelquefois de croire leur Maître, mais leur foi ne doit s'étendre qu'aux expériences & aux faits. Car s'ils veulent devenir véritablement Philosophes, ils doivent éxaminer les raisons de leurs maîtres, & ne les recevoir, qu'aprés qu'ils en ont reconnu l'évidence par leur propre lumiére. Mais pour être Philosophe Peripateticien, il est seulement nécessaire de croire & de retenir; & il faut apporter la même disposition d'esprit à la lecture de cette Philosophie qu'à la lecture de quelque Histoire. Car si on prend la liberté de faire usage de son esprit & de sa raison, il ne faut pas esperer de devenir grand Philosophe; δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα.

Mais la raison pour laquelle Aristote, & un trés-grand nombre d'autres Philosophes ont prétendu sçavoir ce qui ne se peut jamais sçavoir, c'est qu'ils n'ont pas bien connu la difference qu'il y a entre sçavoir & sçavoir; entre avoir une connoissance certaine & évidente, & n'en avoir qu'une vrai-semblable. Et la raison pourquoi ils n'ont pas bien fait ce discernement, c'est que les sujets ausquels ils se sont occupez, ayant toûjours eu plus d'étenduë que leur esprit, ils n'en ont ordinairement vû que quelques parties sans pouvoir les embrasser toutes ensemble: ce qui suffit bien pour découvrir plusieurs vrai-semblances, mais non pas pour découvrir la verité avec évidence. Outre que ne cherchant la science que par vanité, & les vrai-semblances étant plus propres pour gagner l'estime des hommes que la verité même, à cause quelles sont plus proportionnées à la portée ordinaire de l'esprit; ils ont negligé de chercher les moyens nécessaires pour augmenter la capacité de l'esprit, & lui donner plus d'étenduë qu'il n'a pas, de sorte qu'ils n'ont pû pénétrer le fond des veritez un peu cachées.

III. Les Geometres se conduisent bien dans la Recherche de la Vérité.

Les seuls Géometres ont bien reconnu le peu d'étenduë de l'esprit: du moins se sont-ils conduits dans leurs études d'une maniére qui marque qu'ils la connoissent parfaitement; sur tout ceux qui se sont servis

de

CHAP. III.

de l'Algebre & de l'Analyse, que Viéte & Descartes ont renouvellée & perfectionnée en ce siécle. Cela paroît en ce que ces personnes ne se sont point avisez de resoudre des difficultez fort composées, qu'aprés avoir connu trés-clairement les plus simples dont elles dépendent: ils ne se sont appliquez à la consideration des lignes comme des sections coniques, qu'aprés qu'ils ont bien possedé la Géometrie ordinaire.

IV. *Leur méthode augmente la capacité de l'esprit, celle d'Aristote la diminuë.*

Mais ce qui est de particulier aux Analystes, c'est que voyant que leur esprit ne pouvoit pas être en même-tems appliqué à plusieurs figures; & qu'il ne pouvoit pas mémes imaginer des solides, qui eussent plus de trois dimensions, quoi qu'il soit souvent néceſsaire d'en concevoir qui en ayent davantage; ils se sont servis de lettres ordinaires qui nous sont fort familieres, afin d'exprimer & d'abréger leurs idées. Ainsi l'esprit n'étant point embarassé, ni occupé dans la représentation qu'il seroit obligé de se faire de plusieurs figures & d'un nombre infini de lignes, il peut appercevoir tout d'une veuë ce qu'il ne lui seroit pas possible de voir autrement parce que l'esprit peut pénétrer bien plus avant & s'étendre à beaucoup plus de choses, lorsque sa capacité est bien ménagée.

De sorte que l'adresse qu'il a pour le rendre plus pénétrant & plus étendu, consiste comme nous l'expliquerons ailleurs à bien ménager ses forces & sa capacité, ne l'employant pas mal à propos à des choses qui ne lui sont point necessaires pour découvrir la verité qu'il cherche; & c'est ce qu'il faut bien remarquer. Car cela seul fait bien voir que les Logiques ordinaires sont plus propres pour diminüer la capacité de l'esprit que pour l'augmenter; parce qu'il est visible que si on veut se servir dans la recherche de quelque vérité, des regles qu'elles nous donnent, la capacité de l'esprit en sera partagée; de sorte qu'il en aura moins pour être attentif, & pour comprendre toute l'étenduë du sujet qu'il examine.

Livre 6. dans la 1. Part. de la Methode.

Il paroît donc assez par ce que l'on vient de dire, que la plupart des hommes n'ont gueres fait de réflexion sur

la nature de l'esprit, quand ils ont voulu l'employer à la recherche de la Vérité : qu'ils n'ont jamais été bien convaincus de son peu d'étenduë, & de la necessité qu'il y a de la bien ménager & même de l'augmenter; & que cela est une des causes les plus considérables de leurs erreurs, & de ce qu'ils ont si mal réüssi dans leurs études.

Ce n'est pas pourtant qu'on prétende, qu'il y ait eu quelques personnes, qui n'ayent pas sçeu que leur esprit fût borné, & qu'il eût peu de capacité & d'étenduë. Tout le monde l'avouë : mais la plûpart ne le sçavent que confusément & ne le confessent que de bouche. La conduite qu'ils tiennent dans leurs études dément leur propre confession, puisqu'ils agissent comme s'ils croyoient veritablement que leur esprit n'eût point de bornes ; & qu'ils veulent pénétrer des choses qui dépendent d'un tres-grand nombre de causes, dont il n'y en a d'ordinaire pas une qui leur soit connuë.

V. Autre défaut des personnes d'étude.

Il y a encore un autre défaut assez ordinaire aux personnes d'étude. C'est qu'ils s'appliquent à trop de sciences à la fois, & que s'ils étudient six heures le jour, ils étudient quelquefois six choses différentes. Il est visible que ce défaut procede de la même cause que les autres dont on vient de parler : car il y a grande apparence que si ceux qui étudient de cette maniére connoissoient évidemment qu'elle n'est pas proportionnée avec la capacité de leur esprit, & qu'elle est plus propre pour le remplir de confusion & d'erreur que d'une véritable science ; ils ne se laisseroient pas emporter aux mouvemens déreglez de leur passion & de leur vanité ; car en effet ce n'est pas le moyen de la satisfaire, puisque c'est justement le moyen de ne rien sçavoir.

CHA-

Chap. IV.

CHAPITRE IV.

I. L'esprit ne peut s'appliquer long-tems à des objets qui n'ont point de rapport à lui, ou qui ne tiennent point quelque chose de l'infini. II. L'inconstance de la volonté est cause de ce défaut d'application, & par consequent de l'erreur. III. Nos sensations nous occupent davantage que les idées pures de l'esprit. IV. Ce qui est la source de la corruption des mœurs. V. Et de l'ignorance du commun des hommes.

I. L'Esprit de l'homme n'est pas seulement sujet à l'erreur, parce qu'il n'est pas infini, ou qu'il a moins d'étenduë que les objets qu'ils considére, comme nous venons d'expliquer dans les deux Chapitres précedens; mais aussi parce qu'il est inconstaut, qu'il n'a point de fermeté dans son action, & qu'il ne peut tenir assez long-tems sa veuë fixe & arrêtée sur un sujèt, afin de l'éxaminer tout entier.

Pour concevoir la cause de cette inconstance & de cette légereté de l'esprit humain, il faut sçavoir que c'est la volonté qui dirige son action; que c'est elle qui l'applique aux objets qu'elle aime; & qu'elle est elle-même dans une inconstance & dans une inquietude continuelle, dont voici la cause.

On ne peut douter, que Dieu ne soit l'Auteur de toutes choses, qu'il ne les ait faites pour lui,& qu'il ne tourne le cœur de l'homme vers lui, par une impression naturelle & invincible qu'il lui imprime sans cesse. Dieu ne peut vouloir qu'il y ait une volonté qui ne l'aime pas, ou qui l'aime moins que quelqu'autre bien, s'il y en peut avoir d'autre que lui; parce qu'il ne peut vouloir qu'une volonté n'aime point ce qui est souverainement aimable, ni qu'elle aime le plus ce qui est le moins aimable. Ainsi il faut que l'amour naturel nous porte vers Dieu, puisqu'il vient de Dieu; & qu'il n'y a rien qui puisse en arrêter les mouvemens,

que

que Dieu même qui les imprime. Il n'y a donc point de volonté qui ne suive nécessairement les mouvemens de cet amour. Les justes, les impies, les bienheureux, & les damnez aiment Dieu de cet amour. Car cêt amour naturel que nous avons pour Dieu, étant la même chose que l'inclination naturelle qui nous porte vers le bien en général, vers le bien infini, vers le souverain bien, il est visible que tous les esprits aiment Dieu de cet amour, puisqu'il n'y a que lui qui soit le bien universel, le bien infini, le souverain bien. Car enfin tous les esprits, & les démons même desirent ardemment d'être heureux, & de posseder le souverain bien; & ils le desirent sans choix, sans déliberation, sans liberté & par la necessité de leur nature. Etant donc faits pour Dieu, pour un bien infini, pour un bien qui comprend en soi tous les biens, le mouvement de nôtre cœur ne cessera jamais que par la possession de ce bien.

CHAP. IV.

II. L'inconstance de la volonté est la cause du défaut d'application, & par consequent de l'erreur.

Ainsi nôtre volonté toûjours alterée d'une soif ardente; toûjours agitée de desirs, d'empressemens, & d'inquietudes pour le bien qu'elle ne possede pas, ne peut souffrir sans beaucoup de peine que l'esprit s'arrête pour quelque tems à des veritez abstraites, qui ne la touchent point, & qu'elle juge incapables de la rendre heureuse. Ainsi elle le pousse sans cesse à rechercher d'autres objets: & lorsque dans cette agitation, que la volonté lui communique, il rencontre quelque objet qui porte la marque du bien, je veux dire qui fait sentir à l'ame par ses approches quelque douceur, & quelque satisfaction interieure; alors cette soif du cœur s'excite de nouveau: ces desirs, ces empressemens, ces ardeurs se rallument: & l'esprit obligé de leur obeïr s'attache uniquement à l'objet qui les cause ou qui les semble causer, pour l'approcher ainsi de l'ame qui le goûte & qui s'en repaît pour quelque tems. Mais le vuide des créatures ne pouvant remplir la capacité infinie du cœur de l'homme, ces petits plaisirs au lieu d'éteindre sa soif ne font que l'irriter, & donner à l'ame une sotte & vaine esperan-

ce de se satisfaire dans la multiplicité des plaisirs de la terre: ce qui produit encore une inconstance & une legereté inconcevable dans l'esprit qui doit lui découvrir tous ces biens.

Il est vrai que lorsque l'esprit rencontre par hazard quelque objet qui tient de l'infini, ou qui renferme en soi quelque chose de grand, son inconstance & son agitation cessent pour quelque tems. Car reconnoissant que cet objet porte le caractere de celui que l'ame desire, il s'y arrête & s'y attache assez long-tems. Mais cette attache, ou plûtôt cette opiniâtreté de l'esprit à examiner des sujets infinis ou trop vastes, lui est aussi inutile, que cette legereté avec laquelle il considére ceux qui sont proportionnez à sa capacité. Il est trop foible pour venir à bout d'une entreprise si difficile, & c'est en vain qu'il s'efforce d'y reüssir. Ce qui doit rendre l'ame heureuse n'est pas pour ainsi dire la comprehension d'un objet infini, elle n'en est pas capable; mais l'amour & la joüissance d'un bien infini, dont la volonté est capable par le mouvement d'amour que Dieu lui imprime sans cesse.

Après cela, il ne faut pas s'étonner de l'ignorance & de l'aveuglement des hommes; puisque leur esprit étant soûmis à l'inconstance & à la legereté de leur cœur, qui le rend incapable de rien considerer avec une application sérieuse, il ne peut rien pénétrer qui renferme quelque difficulté considerable. Car enfin l'attention de l'esprit est aux objets de l'esprit, ce que le regard fixe de nos yeux est aux objets de nos yeux. Et de même qu'un homme qui ne peut arrêter ses yeux sur les corps qui l'environnent, ne peut pas voir suffisamment pour distinguer les différences de leurs plus petites parties, & pour reconnoître tous les rapports que toutes ces petites parties ont les unes avec les autres: Ainsi un homme qui ne peut fixer la veuë de son esprit sur les choses qu'il veut sçavoir, ne peut pas le connoître suffisamment pour en distinguer toutes les parties, & pour reconnoître tous les rapports qu'elles peuvent avoir entr'elles ou avec d'autres sujets.

Cepen-

Cependant il est constant que toutes les connoissances ne consistent que dans une veuë claire des rapports, que les choses ont les unes avec les autres. Quand donc il arrive, comme dans les questions difficiles, que l'esprit doit voir tout d'une veuë un fort grand nombre de rapports, que deux ou plusieurs choses ont entr'elles; il est clair que s'il n'a pas consideré ces choses-là avec beaucoup d'attention, & s'il ne le connoît que confusément, il ne lui sera pas possible d'appercevoir distinctement leurs rapports, & par conséquent d'en former un jugement solide.

III. Nos sensations nous occupent davantage que les idées pures de l'esprit.

Une des principales causes du défaut d'application de nôtre esprit aux veritez abstraites, est que nous les voyons comme de loin, & qu'il se présente incessamment à nôtre esprit des choses qui en sont bien plus proche. La grande attention de l'esprit approche pour ainsi dire les idées des objets ausquels on s'applique: Mais il arrive souvent que lors qu'on est attentif à des spéculations Metaphysiques, on en est détourné, parce qu'il survient à l'ame quelque sentiment qui est encore plus proche d'elle que ces idées; car il ne faut pour cela qu'un peu de douleur, ou de plaisir. La raison en est que la douleur & le plaisir, & généralement toutes les sensations sont au dedans de l'ame même: elles la modifient, & elles la touchent de bien plus prés, que les idées simples des objets de la pure intellection, lesquelles bien que présentes à l'esprit ne le modifient pas. Ainsi l'ame étant d'un côté tres-limitée, & de l'autre ne pouvant s'empêcher de sentir sa douleur & toutes ses autres sensations, sa capacité s'en trouve remplie; & elle ne peut dans un même-tems sentir quelque chose & penser librement à d'autres objets qui ne se peuvent sentir. Le bourdonnement d'une mouche, ou quelqu'autre petit bruit, supposé qu'il se communique jusqu'à la partie principale du cerveau en sorte que l'ame l'apperçoive, est capable malgré tous nos efforts de nous empêcher de considérer des véritez abstraites & fort relevées; parce que toutes les idées abstraites ne modifient point l'ame,

Voyez le Ch. 7. de la 2. partie de ce livre.

CHAP. IV.

& que toutes les sensations la modifient.

IV. Ce qui est la source de la corruption des mœurs.

C'est ce qui fait la stupidité & l'assoupissement de l'esprit à l'égard des plus grandes veritez de la Morale Chrétienne ; & que les hommes ne les connoissent que d'une maniére spéculative & infructueuse sans la grace de JESUS CHRIST. Tout le monde connoît qu'il y a un Dieu, qu'il faut l'adorer & le servir : mais qui le sert & l'adore sans la grace, laquelle seule nous fait goûter de la douceur, & du plaisir dans ces devoirs ? Il y a tres-peu de gens, qui ne s'apperçoivent du vuide & de l'instabilité des biens de la terre ; & même qui ne soient convaincus d'une conviction abstraite, mais toutefois tres-certaine & tres-évidente, qu'ils ne méritent pas nôtre application & nos soins. Mais où sont ceux, qui méprisent ces biens dans la pratique, & qui refusent leurs soins & leur application pour les acquerir ? Il n'y a que ceux qui sentent quelque amertume & quelque dégoût dans leur joüissance ; ou que la grace a rendu sensibles pour des biens spirituels par une délectation intérieure que Dieu y a attachée, qui vainquent les impressions des sens & les efforts de la concupiscence. La veuë de l'esprit toute seule ne nous fait donc jamais résister, comme nous le devons, aux efforts de la concupiscence : il faut outre cette veuë un certain sentiment du cœur. Cette lumiére de l'esprit toute seule est si on le veut une grace suffisante, qui ne fait que nous condamner, qui nous fait connoître nôtre foiblesse, & que nous devons recourir par la priére à celui qui est nôtre force. Mais ce sentiment du cœur est une grace vive qui opére. C'est elle qui nous touche, qui nous remplit, & qui nous persuade le cœur, & sans elle, il n'y a personne qui pense du cœur : *Nemo est qui recogitet corde.* Toutes les veritez les plus constantes de la Morale demeurent cachées dans les replis, & dans les recoins de l'esprit ; & tant qu'elles y demeurent elles y sont steriles, & sans aucune force, puisque l'ame ne les goûte pas. Mais les plaisirs des sens sont plus proches de l'ame, & n'étant pas possible de ne pas sentir & même de ne

pas

pas aimer * son plaisir, il n'est pas possible † de se détacher de la terre, & de se défaire des charmes & des illusions de ses sens par ses propres forces.

Je ne nie pas toutefois que les justes dont le cœur a déja été vivement tourné vers Dieu par une délectation prévenante, ne puissent sans cette grace particuliere faire quelques actions meritoires, & résister aux mouvemens de la concupiscence. Il y en a qui sont courageux & constans dans la Loi de Dieu par la force de leur foi, par le soin qu'ils ont de se priver des choses sensibles, & par le mépris & le dégoût de tout ce qui les peut tenter. Il y en a qui agissent presque toûjours sans goûter de plaisir indeliberé ou prévenant. La seule joye qu'ils trouvent en agissant selon Dieu est le seul plaisir qu'ils goûtent; & ce plaisir suffit pour les arrêter dans leur état, & pour confirmer la disposition de leur cœur. Ceux qui commencent leur conversion ont d'ordinaire besoin d'un plaisir indéliberé & prévenant pour les détacher des biens sensibles, ausquels ils sont attachez par d'autres plaisirs prévenans & indéliberez; la tristesse & les remords de leur conscience ne suffisent pas; & ils ne goûtent point encore de joye. Mais les justes peuvent vivre par la foi, & dans la disette. Et c'est mêmes en cet état qu'ils méritent davantage; parce que les hommes étans raisonnables, Dieu veut en être aimé d'un amour de choix, plûtôt que d'un amour d'instinct & d'un amour indéliberé, semblable à celui par lequel on aime les choses sensibles, sans reconnoître qu'elles sont bonnes autrement que par le plaisir qu'on en reçoit. Cependant la plûpart des hommes ayant peu de foi, & se trouvant sans cesse dans des occasions de goûter les plaisirs, ils ne peuvent conserver long-tems leur amour électif pour Dieu contre l'amour naturel pour les biens sensibles, si la délectation de la grace ne les soûtient contre les efforts de la volupté: Car la délectation de la grace, produit, conserve, augmente la charité, comme les plaisirs sensibles, la cupidité.

Il paroît assez par les choses que l'on a dites ci-dessus,

CHAP. IV.

*Sçavoir d'un amour naturel: car on peut haïr le plaisir d'une haine élective ou de choix.

† Parce que l'amour électif ne peut être long tems sans se conformer à l'amour naturel.

CHAP. IV.

V. *Et de l'ignorance des hommes.*

sus, que les hommes n'étant jamais sans quelque passion, ou sans quelques sensations agréables ou fâcheuses, la capacité & l'étenduë de leur esprit en est beaucoup occupée, & que lorsqu'ils veulent employer le reste de cette capacité à examiner quelque verité, ils en sont souvent détournez par quelques sensations nouvelles, par le dégoût que l'on trouve dans cet exercice, & par l'inconstance de la volonté qui agite, & qui proméne l'esprit d'objets en objets sans l'arrêter. De sorte que si l'on n'a pas pris dés la jeunesse l'habitude de vaincre toutes ces oppositions, comme on a expliqué dans la seconde partie, on se trouve enfin incapable de pénétrer rien qui soit un peu difficile, & qui demande quelque peu d'application.

Il faut conclure de là que toutes les sciences, & principalement celles qui renferment des questions tres-difficiles à éclaircir sont remplies d'un nombre infini d'erreurs; & que nous devons avoir pour suspects, tous ces gros Volumes que l'on compose tous les jours sur la Médecine, sur la Phisique, sur la Morale, & principalement sur des questions particuliéres de ces sciences, qui sont beaucoup plus composées que les générales. On doit mêmes juger que ces livres sont d'autant plus méprisables, qu'ils sont mieux receus du commun des hommes; j'entens de ceux qui sont peu capables d'application, & qui ne sçavent pas faire usage de leur esprit: parce que l'applaudissement du peuple à quelque opinion sur une matiére difficile est une marque infaillible qu'elle est fausse, & qu'elle n'est appuyée que sur les notions trompeuses des sens, ou sur quelques fausses lueurs de l'imagination.

Neantmoins il n'est pas impossible, qu'un homme seul puisse découvrir un tres-grand nombre de veritez cachées aux siécles passez: supposé que cette personne ne manque pas d'esprit, & qu'étant dans la solitude, éloigné autant qu'il se peut de tout ce qui pourroit le distraire, il s'applique sérieusement à la recherche de la Vérité. C'est pourquoi ceux-là sont peu raisonna-

sonnables, qui méprisent la Philosophie de M. Descartes sans la sçavoir, & par cette unique raison, qu'il paroît comme impossible qu'un homme seul ait trouvé la verité dans des choses aussi cachées que sont celles de la nature. Mais s'ils sçavoient la maniére dont ce Philosophe a vêcu, les moyens dont il s'est servi dans ses études pour empêcher que la capacité de son esprit ne fût partagée par d'autres objets que ceux dont il vouloit découvrir la verité ; la netteté des idées sur lesquelles il a établi sa Philosophie ; & généralement tous les avantages qu'il a eûs sur les Anciens par les nouvelles découvertes ; ils en recevroient sans doute un préjugé plus fort & plus raisonnable que celui de l'antiquité, qui autorise Aristote, Platon & plusieurs autres.

Cependant je ne leur conseillerois pas de s'arrêter à ce préjugé, & de croire que M. Descartes est un grand homme & que sa Philosophie est bonne, à cause des choses avantageuses que l'on en peut dire. Monsieur Descartes étoit homme comme les autres ; sujet à l'erreur & à l'illusion comme les autres ; il n'y a aucun de ses ouvrages sans même excepter sa Géométrie où il n'y ait quelque marque de foiblesse de l'esprit humain. Il ne faut donc point le croire sur sa parole, mais le lire comme il nous avertit lui-même avec précaution, en éxaminant s'il ne s'est point trompé, & ne croyant rien de ce qu'il dit, que ce que l'évidence & les reproches secrets de nôtre raison nous obligeront de croire. Car en un mot l'esprit ne sçait véritablement que ce qu'il voit avec évidence.

Nous avons montré dans les chapitres précedens, que nôtre esprit n'étoit pas infini, qu'il avoit au contraire une capacité fort médiocre, & que cette capacité étoit ordinairement remplie par les sensations de l'ame ; & enfin que l'esprit recevant sa direction de la volonté, ne pouvoit regarder fixement quelque objet sans en être bien-tôt détourné par son inconstance & par sa legereté. Il est indubitable que ces choses sont les causes les plus générales de nos erreurs ; & l'on

CHAP. IV. pourroit s'arrêter ici encore davantage pour le faire voir dans le particulier. Mais ce que l'on a dit suffit à des personnes capables de quelque attention, pour leur faire connoître la foiblesse de l'esprit de l'homme. On traitera plus au long dans le quatriéme & cinquiéme Livre, des erreurs, qui ont pour cause nos inclina ions naturelles & nos passions, dont nous venons déja de dire quelque chose dans ce Chapitre.



SECON-



SECONDE PARTIE.

DE L'ENTENDEMENT PUR.

DE LA NATURE DES IDÉES.

CHAPITRE PREMIER. Chap. I.

I. *Ce qu'on entend par idées. Qu'elles excitent veritablement, & qu'elles sont nécessaires pour appercevoir tous les objets materiels.* II. *Division de toutes les maniéres par lesquelles on peut voir les objets de dehors.*



JE croi que tout le monde tombe d'accord, que nous n'appercevons point les objets qui sont hors de nous par eux mêmes. Nous voions le Soleil, les Etoiles, & une infinité d'objets hors de nous; & il n'est pas vrai-semblable que l'ame sorte du corps, & qu'elle aille pour ainsi dire se promener dans les Cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux mêmes, & l'objet immediat de nôtre esprit, lorsqu'il voit le Soleil par exemple n'est pas le Soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à nôtre ame; & c'est ce que j'appelle idée. Ainsi par ce mot *idée*, je n'entens ici autre chose, que ce qui est l'objet immediat, ou le plus proche de l'esprit: quand il apperçoit quelque chose.

Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument necessaire que

l'idée de cet objet lui soit actuellement présente, il n'est pas possible d'en douter : mais il n'est pas necessaire, qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette idée; car il arrive tres-souvent que l'on apperçoit des choses qui ne sont point, & qui même n'ont jamais été. Ainsi l'on a souvent dans l'esprit des idées réelles de choses qui ne furent jamais. Lorsqu'un homme, par exemple imagine une montagne d'or, il est absolument necessaire que l'idée de cette montagne soit réellement presente à son esprit. Lors qu'un foû, ou un homme qui a la fiévre chaude ou qui dort, voit devant ses yeux quelque animal terrible, il est constant que l'idée de cet animal existe véritablement: mais cette montagne d'or & cet animal ne furent jamais.

Cependant les hommes étant comme naturellement portez à croire, qu'il n'y a que les objets corporels qui existent; ils jugent de la réalité & de l'existence des choses tout autrement qu'ils devroient. Car dés qu'ils sentent un objet, ils veulent qu'il soit tres-certain que cet objet existe, quoi qu'il arrive souvent qu'il n'y ait rien au dehors : ils veulent outre cela, que cet objet soit tout de même comme ils le voyent, ce qui n'arrive jamais. Mais pour l'idée qui existe necessairement, & qui ne peut être autre qu'on la voit, ils jugent d'ordinaire sans réflexion que ce n'est rien; comme si les idées n'avoient pas un fort grand nombre de proprietez : comme si l'idée d'un quarré, par exemple n'étoit pas bien différente de celle de quelque nombre, & ne représentoit pas des choses tout à fait différentes; ce qui ne peut jamais arriver au néant, puisque le néant n'a aucune proprieté. Il est donc indubitable que les idées ont une existence tres réelle. Mais examinons quelle est leur nature & leur essence, & voyons ce qui peut être dans l'ame capable de lui représenter toutes choses.

Toutes les choses que l'ame apperçoit sont de deux sortes, ou elles sont dans l'ame, ou elles sont hors de l'ame. Celles qui sont dans l'ame sont ses propres pensées, c'est-à dire toutes ses differentes modifications

tions

tions, car par ces mots, *pensée*, *maniére de penser*, ou *modification de l'ame*, j'entens généralement toutes les choses, qui ne peuvent être dans l'ame sans qu'elle les apperçoive, comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions même, & ses inclinations naturelles. Or nôtre ame n'a pas besoin d'idées pour appercevoir toutes ces choses, parce qu'elles sont au dedans de l'ame, ou plûtôt parce qu'elles ne sont que l'ame même d'une telle ou telle façon; de même que la rondeur réelle de quelque corps, & son mouvement ne sont que ce corps figuré, & transporté d'une telle ou telle façon. Chap. I.

Mais pour les choses qui sont hors de l'ame, nous ne pouvons les appercevoir que par le moyen des idées, supposé que ces choses ne puissent pas lui être intimement unies. Il y en a de deux sortes: de spirituelles, & de materielles. Pour les spirituelles, il y a quelque apparence qu'elles peuvent se découvrir à nôtre ame sans idées & par elles mêmes. Car, encore que l'experience nous apprenne, que nous ne pouvons pas immédiatement & par nous mêmes déclarer nos pensées les uns aux autres, mais seulement par des paroles, ou par d'autres signes sensibles, ausquels nous avons attaché nos idées; on peut dire que Dieu l'a ordonné ainsi pour le tems de cette vie seulement, afin d'empêcher les desordres qui arriveroient présentement, si les hommes pouvoient se faire entendre comme il leur plairoit. Mais lorsque la justice & l'ordre regneront, & que nous serons délivrez de la captivité de nôtre corps, nous pourrons peut être nous faire entendre par l'union intime de nous mêmes; ainsi qu'il y a quelque apparence, que les Anges peuvent faire dans le Ciel. De sorte qu'il ne semble pas absolument necessaire d'admettre des idées pour representer à l'ame des choses spirituelles, parce qu'il se peut faire qu'on les voye par elles-mêmes, quoique d'une maniére fort imparfaite.

Je n'examine pas ici comment deux esprits peuvent s'u- Cet arti-

CHAP. I.

ele est en Italique, parce qu'on le peut passer, & qu'il est difficile de l'entendre, si l'on ne sçait ce que je pense de l'ame, & de la nature des idées.

nir l'un à l'autre, & s'ils peuvent de cette maniére se découvrir mutuellement leurs pensées. Je croi cependant, qu'il n'y a point de substance purement intelligible, que celle de Dieu; qu'on ne peut rien découvrir avec évidence, que dans sa lumiére; & que l'union des esprits ne peuvent les rendre visibles. Car, quoique nous soyons tres-unis avec nous-mêmes, nous sommes, & nous serons inintelligibles à nous-mêmes, jusqu'à ce que nous nous voyons en Dieu, & qu'il nous présente à nous-mêmes l'idée parfaitement intelligible qu'il a de nôtre être renfermée dans le sien. Ainsi, quoiqu'il semble que j'accorde ici, que les Anges puissent manifester les uns aux autres, & ce qu'ils sont, & ce qu'ils pensent; j'avertis que ce n'est que parce que je n'en veux pas disputer, pourvû que l'on m'abandonne ce qui est incontestable sçavoir qu'on ne peut voir les choses materiélles par elles-mêmes & sans idées.

J'expliquerai dans le Chapitre septiéme le sentiment que j'ai sur la maniére, dont nous connoissons les esprits, & je ferai voir qu'à présent nous ne pouvons les connoître entiérement par eux mêmes, quoiqu'ils puissent peut-être s'unir à nous. Mais je parle principalement ici des choses matérielles qui certainement ne peuvent s'unir à nôtre ame, de la façon qui est nécessaire afin qu'elle les apperçoive: parce qu'étant étenduës, & l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de proportion entr'elles. Outre que nos ames ne sortent point du corps pour mesurer la grandeur des cieux, & par conséquent elles ne peuvent voir les corps de dehors, que par des idées qui les représentent. C'est dequoi tout le monde doit tomber d'accord.

II. Division de toutes les maniéres selon lesquelles on peut voir les objets de dehors.

Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire, que les idées que nous avons des corps, & de tous les autres objets que nous n'appercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps, ou de ces objets: ou bien que nôtre ame ait la puissance de produire ces idées: ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet: ou que l'ame ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps: ou enfin

enfin qu'elle soit unie avec un être tout parfait, & qui renferme généralement toutes les perfections des êtres créez. Chap. I.

Nous ne sçaurions voir les objets que de l'une de ces manieres. Examinons qu'elle est celle qui semble la plus vrai-semblable de toutes sans préoccupation, & sans nous effrayer de la difficulté de cette question: peut-être que nous la résoudrons assez clairement, quoique nous ne prétendions pas donner ici des démonstrations incontestables pour toutes sortes de personnes; mais seulement des preuves tres-convaincantes pour ceux au moins qui les méditeront avec une attention sérieuse: car on passeroit peut-être pour téméraire, si l'on parloit autrement.

CHAPITRE II.

Chap. II.

Que les objets matériels n'envoyent point d'especes qui leur ressemblent.

La plus commune opinion est celle des Peripateticiens qui prétendent, que les objets de dehors envoyent des especes qui leur ressemblent, & que ces especes sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens commun: ils appellent ces especes-là *impresses*, parce que les objets les impriment dans les sens extérieurs. Ces especes impresses étant matérielles & sensibles, sont renduës intelligibles par *l'intellect agent* ou *agissant*, & sont propres pour être receuës par *l'intellect patient*. Ces especes ainsi spiritualisées sont appellées especes *expresses*, parce qu'elles sont exprimées des impresses: & c'est par elles que *l'intellect patient* connoît toutes les choses materielles.

On ne s'arrête pas à expliquer plus au long ces belles choses, & les diverses maniéres dont différens Philosophes les conçoivent. Car, quoiqu'ils ne conviennent pas dans le nombre des facultez qu'ils attribuent au sens intérieur & à l'entendement, & mêmes qu'il

qu'il y en ait beaucoup qui doutent fort qu'ils ayent besoin d'un *intellect agent*, pour connoître les objets sensibles: cependant ils conviennent presque tous, que les objets de dehors envoyent des especes ou des images qui leur ressemblent; & ce n'est que sur ce fondement, qu'ils multiplient leurs facultez, & qu'ils défendent leur *intellect agent*. De sorte que ce fondement n'ayant aucune solidité, comme on le va faire voir, il n'est pas nécessaire de s'arrêter davantage à renverser tout ce qu'on a bâti dessus.

On assure donc qu'il n'est pas vrai-semblable, que les objets envoient des images, ou des especes qui leur ressemblent; dequoi voici quelques raisons. La premiére se tire de l'impénétrabilité des corps. Tous les objets, comme le Soleil, les Etoiles, & tous ceux qui sont proche de nos yeux, ne peuvent pas envoyer des especes qui soient d'autre nature qu'eux: c'est pourquoi les Philosophes disent ordinairement, que ces especes sont grossieres & matérielles, à la différence des especes expresses qui sont spiritualisées. Ces espéces impresses des objets sont donc de petits corps: Elles ne peuvent donc pas se pénétrer, ni tous les espaces qui sont depuis la terre jusqu'au Ciel, lesquels en doivent être tout remplis. D'où il est facile de conclure qu'elles devroient se froisser, & se briser, les unes allant d'un côté & les autres de l'autre, & qu'ainsi elles ne peuvent rendre les objets visibles.

De plus on peut voir d'un même endroit ou d'un méme point un tres grand nombre d'objets, qui sont dans le ciel & sur la terre: donc il faudroit que les especes de tous ces corps se pûssent réduire en un point. Or elles sont impénétrables, puisqu'elles sont étenduës, donc, &c.

Mais non seulement on peut voir d'un même point un tres-grand nombre de tres-grands & de tres-vastes objets: il n'y a mêmes aucun point dans tous ces grands espaces du monde, d'où on ne puisse découvrir un nombre presqu'infini d'objets, & même d'objets, aussi grands que le Soleil, la Lune & les Cieux.

Il

Il n'y a donc aucun point dans tout le monde où les especes de toutes ces choses ne se dûssent rencontrer: ce qui est contre toute apparence de vérité.

CHAP. II.

Si l'on veut sçavoir comment toutes les impressions des objets visibles quoi qu'opposées, se peuvent communiquer sans s'affoiblir, on peut lire la Dioptrique de M. Descartes.

La seconde raison se prend du changement qui arrive dans les especes. Il est constant, que plus un objet est proche, plus l'espece en doit être grande, puisque nous voyons l'objet plus grand. Or on ne voit pas ce qui peut faire que cette espece diminuë, & ce que peuvent devenir les parties qui la composoient, lorsquelle étoit plus grande. Mais ce qui est encore plus difficile à concevoir selon leur sentiment, c'est que si on regarde cet objet avec des lunettes d'approche ou un microscope, l'espece devient tout d'un coup cinq ou six cens fois plus grande, qu'elle n'étoit auparavant: car on voit encore moins de quelles parties elle peut s'accroître si fort en un instant.

La troisiéme raison, c'est que quand on regarde un cube parfait, toutes les espéces de ses côtez sont inégales, & néanmoins on ne laisse pas de voir tous ses côtez également quarrez. Et de même lorsque l'on considére dans un tableau des ovales & des parallelogrames, qui ne peuvent envoyer que des especes de semblable figure, on n'y voit cependant que des cercles & des quarrez. Car cela fait manifestement voir, qu'il n'est pas nécessaire que l'objet que l'on regarde produise, afin qu'on le voye, des espéces qui lui soient semblables.

Enfin on ne peut pas concevoir, comment il se peut faire qu'un corps qui ne diminuë point sensiblement, envoye toûjours hors de soi des espéces de tous côtez; qu'il en remplisse continuellement de fort grands espaces tout à l'entour; & cela avec une vitesse inconcevable. Car un objet étant caché, dans l'instant qu'il se découvre, on le peut voir de plusieurs millions de lieuës & de tous les côtez. Et, ce qui paroît encore fort étrange, c'est que les corps qui ont beaucoup d'action, comme l'air & quelques autres, n'ont point la force de pousser au dehors de ces images qui leur ressemblent; ce que font les corps les plus grossiers &

qui

CHAP. II. qui ont le moins d'action, comme la terre, les pierres, & presque tous les corps durs.

Mais on ne veut pas s'arrêter davantage à rapporter toutes les raisons contraires à cette opinion, parce que ce ne seroit jamais fait, le moindre effort d'esprit en fournissant un si grand nombre, qu'on ne se peut épuiser. Celles que nous venons de rapporter sont suffisantes; & elles n'étoient pas mêmes nécessaires aprés ce qu'on a dit qui regarde ce sujet dans le premier Livre, lorsqu'on a expliqué les erreurs des sens. Mais il y a un si grand nombre de Philosophes attachez à cette opinion, qu'on a crû qu'il étoit nécessaire d'en dire quelque chose pour les porter à faire réflexion sur leurs pensées.

CHAP. III.

CHAPITRE III.

Que l'ame n'a point la puissance de produire les idées. Cause de l'erreur où l'on tombe sur ce sujet.

LA seconde opinion est de ceux qui croyent, que nos ames ont la puissance de produire les idées des choses ausquelles elles veulent penser: & qu'elles sont excitées à les produire par les impressions que les objets font sur le corps, quoique ces impressions ne soient pas des images semblables aux objets qui les causent. Ils prétendent que c'est en cela que l'homme est fait à l'image de Dieu, & qu'il participe à sa puissance: Que de même que Dieu a créé toutes choses de rien, & qu'il peut les anéantir, & en créer d'autres nouvelles; qu'ainsi l'homme peut créer & anéantir les idées de toutes les choses qu'il lui plaît. Mais on a grand sujet de se défier de toutes ces opinions qui élevent l'homme. Ce sont d'ordinaire des pensées qui viennent de son fonds vain & superbe, & que le pere des lumiéres n'a point données.

Cette participation à la puissance de Dieu que les hommes se vantent d'avoir pour se représenter les objets,

jets, & pour faire plusieurs autres actions particulie- CHAP.
res, est une participation qui semble tenir quelque III.
chose de l'indépendance, comme on l'explique ordinairement. Mais c'est aussi une participation chimérique, que l'ignorance & la vanité des hommes leur a fait imaginer. Ils sont dans une dépendance bien plus grande qu'ils ne pensent de la bonté, & de la miséricorde de Dieu, mais ce n'est pas ici le lieu de l'expliquer. Tâchons seulement de faire voir que les hommes n'ont pas la puissance de former les idées des choses qu'ils apperçoivent.

Personne ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels, puisqu'elles ont des proprietez réelles, que les unes ne différent des autres, & qu'elles ne representent des choses toutes différentes. On ne peut aussi raisonnablement douter qu'elles ne soient spirituelles, & fort différentes des corps qu'elles représentent. Et cela semble assez fort pour faire douter, si les idées par le moyen desquelles on voit les corps ne sont pas plus nobles que les corps mêmes. En effet le monde intelligible doit être plus parfait que le monde matériel & terrestre, comme nous le verrons dans la suite. Ainsi, quand on assure, que les hommes ont la puissance de se former les idées telles qu'il leur plait, on se met fort en danger d'assurer que les hommes ont la puissance de faire des êtres plus nobles & plus parfaits que le monde que Dieu a creé. On ne fait pas cependant réflexion à cela, parce qu'on s'imagine, qu'une idée n'est rien, à cause qu'elle ne se fait point sentir: ou bien si on la regarde comme un être, c'est comme un être bien mince & bien méprisable, parce qu'on s'imagine qu'elle est anéantie, dés qu'elle n'est plus présente à l'esprit.

Mais quand même il seroit vrai que les idées ne seroient que des êtres bien petits & bien méprisables, ce sont pourtant des êtres & des êtres spirituels; & les hommes n'ayant pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas les produire. Car la production des idées de la maniére qu'on l'explique est une véritable

CHAP. III. table création : & quoi qu'on tâche de pallier & d'adoucir la hardiesse & la dureté de cette opinion, en disant que la production des idées suppose quelque chose, & que la création ne suppose rien, on ne rend pas néanmoins raison du fond de la difficulté.

Car il faut prendre garde qu'il n'est pas plus difficile de produire quelque chose de rien, que de la produire en supposant une autre chose de laquelle elle ne se peut pas faire, & qui ne puisse contribuër de rien à sa production. Par exemple, il n'est pas plus difficile de créer un Ange, que de le produire d'une pierre; parce qu'une pierre étant d'un genre d'être tout opposé, elle ne peut servir de rien à la production d'un Ange. Mais elle peut contribuer à la production du pain, de l'or, &c. parce que la pierre, l'or, & le pain ne sont qu'une même étenduë diversément configurée, & que toutes ces choses sont matérielles.

Il est même plus difficile de produire un Ange d'une pierre que de le produire de rien : parce que pour faire un Ange d'une pierre, autant que cela se peut faire, il faut anéantir la pierre, & ensuite créer l'Ange; & pour créer simplement un Ange, il ne faut rien anéantir. Si donc l'esprit produit ses idées, des impressions materielles que le cerveau reçoit des objets, il fait toûjours la même chose, ou une chose aussi difficile, ou mêmes plus difficile que s'il les créoit; puisque les idées étant spirituelles, elles ne peuvent pas être produites des images materielles qui n'ont point de proportion avec elles.

Que si on dit, qu'une idée n'est pas substance, je le veux; mais c'est toûjours une chose spirituelle : & comme il n'est pas possible de faire un quarré d'un esprit, quoi qu'un quarré ne soit pas une substance; il n'est pas possible aussi de former d'une substance matérielle une idée spirituelle, quand mêmes une idée ne seroit pas une substance.

Mais quand on accorderoit à l'esprit de l'homme une souveraine puissance pour anéantir, & pour créer les idées des choses, avec tout cela il ne s'en serviroit jamais

jamais pour les produire. Car de même qu'un Peintre quelque habile qu'il soit dans son Art, ne peut pas representer un animal qu'il n'aura jamais vû, & duquel il n'aura aucune idée, de sorte que le tableau qu'on l'obligeroit d'en faire ne peut pas être semblable à cet animal inconnu : ainsi un homme ne peut pas former l'idée d'un objet, s'il ne le connoît auparavant, c'est à-dire s'il n'en a déja l'idée, laquelle ne dépend point de sa volonté. Que s'il en a déja une idée, il connoît cet objet ; & il lui est inutile d'en former une nouvelle. Il est donc inutile d'attribuer à l'esprit de l'homme la puissance de produire ses idées.

On pourroit peut-être dire que l'esprit a des idées générales & confuses qu'il ne produit pas, & que celles qu'il produit sont particulieres, plus nettes & plus distinctes : mais c'est toûjours la même chose. Car de même qu'un Peintre ne peut pas tirer le portrait d'un homme particulier, de sorte qu'il soit assuré d'y avoir reüssi, s'il n'en a une idée distincte, & mêmes si la personne n'est présente. Ainsi l'esprit qui n'aura par exemple que l'idée de l'être ou de l'animal en général, ne pourra pas se representer un Cheval, ni en former une idée bien distincte ; & être assuré qu'elle est parfaitement semblable à un cheval, s'il n'a déja une premiére idée avec laquelle il confére cette seconde. Or s'il en a une premiére, il est inutile d'en former une seconde, & la question regarde cette premiére : Donc, &c.

Il est vrai que quand nous concevons un quarré par pure intellection, nous pouvons encore l'imaginer, c'est-à-dire l'appercevoir en nous en traçant une image dans le cerveau. Mais il faut remarquer premiérement que nous ne sommes point la véritable, ni la principale cause de cette image, mais il seroit trop long de l'expliquer. 2°. Que tant s'en faut que la seconde idée qui acompagne cette image soit plus distincte, & plus juste que l'autre : qu'au contraire elle n'est juste, que parce qu'elle ressemble à la premiére, qui sert de regle pour la seconde. Car enfin il ne faut pas

CHAP. III.

pas croire, que l'imagination, & les sens même nous représentent les objets plus distinctement que l'entendement pur; mais seulement qu'ils touchent & qu'ils appliquent davantage l'esprit. Car les idées des sens, & de l'imagination ne sont point distinctes, que par la conformité qu'elles ont avec les idées de la pure intellection. L'image d'un quarré par exemple, que l'imagination trace dans le cerveau, n'est juste & bien faite que par la conformité qu'elle a avec l'idée d'un quarré que nous concevons par pure intellection. C'est cette idée qui regle cette image. C'est l'esprit qui conduit l'imagination, & qui l'oblige pour ainsi dire, de regarder de tems en tems, si l'image qu'elle peint est une figure de quatre lignes droites & égales, dont les angles soient éxactement droits: en un mot si ce qu'on imagine est semblable à ce qu'on conçoit.

Tanto meliora esse iudico quæ oculis cerno, quanto pro sui natura viciniora sunt iis quæ animo intelligo Aug. 63. de vera religione

Aprés ce que l'on a dit, je ne croi pas qu'on puisse douter, que ceux qui assurent que l'esprit peut se conformer les idées des objets, ne se trompent; puisqu'ils attribuent à l'esprit la puissance de créer, & mêmes de créer avec sagesse & avec ordre, quoiqu'il n'ait aucune connoissance de ce qu'il fait: car cela n'est pas concevable. Mais la cause de leur erreur, est que les hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet, quand l'un & l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnuë. C'est pour cela que tout le monde conclut, qu'une boule agitée qui en rencontre une autre, est la véritable, & la principale cause de l'agitation qu'elle lui communique: que la volonté de l'ame est la veritable, & la principale cause du mouvement du bras, & d'autres préjugez semblables: parce qu'il arrive toûjouts qu'une boule est agitée, quand elle est rencontrée par une autre qui la choque; que nos bras sont remuez presque toutes les fois que nous le voulons, & que nous ne voyons point sensiblement quelle autre chose pourroit être la cause de ces mouvemens.

Mais,

Mais, lorſqu'un effet ne ſuit pas ſi ſouvent de quelque choſe qui n'en eſt pas la cauſe, il ne laiſſe pas d'y avoir toûjours un fort grand nombre de perſonnes qui croient que cette choſe eſt la cauſe de l'effet qui arrive, mais tout le monde ne tombe pas dans cette erreur. Il paroît par exemple une Comete, & aprés cette Comete un Prince meurt: des pierres ſont expoſées à la Lune, & elles ſont mangées de ver: le Soleil eſt joint avec Mars dans la nativité d'un enfant, & il arrive à cet enfant quelque choſe d'extraordinaire. Cela ſuffit à beaucoup de gens pour ſe perſuader, que la Comete, la Lune, la conjonction du Soleil avec Mars ſont les cauſes des effets que l'on vient de marquer, & d'autres même qui leur reſſemblent; & la raiſon pour laquelle tout le monde ne le croit pas, c'eſt qu'on ne voit pas à tous momens que ces effets ſuivent ces choſes.

Mais tous les hommes ayant d'ordinaire les idées des objets preſentes à l'eſprit, dés qu'ils le ſouhaitent, & cela leur arrivant pluſieurs fois le jour; preſque tous concluent que la volonté qui accompagne la production ou plûtôt la préſence des idées, en eſt la veritable cauſe: parce qu'ils ne voyent rien dans le même temps à quoi ils la puiſſent attribuer; & qu'ils s'imaginent que les idées ne ſont plus, dés que l'eſprit ne les voit plus, & qu'elles recommencent à exiſter, lorſqu'elles ſe repreſentent à l'eſprit.

C'eſt auſſi pour ces raiſons-là que quelques-uns jugent, que les objets de dehors envoyent des images qui leur reſſemblent, ainſi que nous venons de le dire dans le Chapitre précedent. Car n'étant pas poſſible de voir les objets par eux-mêmes, mais ſeulement par leurs idées, ils jugent que l'objet produit l'idée: parce que, dés qu'il eſt preſent, ils le voyent; dés qu'il eſt abſent, ils ne le voyent plus; & que la préſence de l'objet accompagne preſque toûjours l'idée qui nous le repreſente.

Toutefois, ſi les hommes ne ſe précipitoient point dans leurs jugemens; de ce que les idées des choſes ſont

CHAP. III.

sont présentes à leur esprit dés qu'ils le veulent, ils devroient seulement conclure, que selon l'ordre de la nature, leur volonté est ordinairement necessaire, afin qu'ils ayent ces idées: mais non pas que la volonté est la veritable & la principale cause qui les rende présentes à leur esprit, & encore moins que la volonté les produise de rien, ou de la maniere qu'ils l'expliquent. Ils ne doivent pas non plus conclure, que les objets envoyent des especes qui leur ressemblent, à cause que l'ame ne les apperçoit d'ordinaire que lorsqu'ils sont presens; mais seulement que l'objet est ordinairement necessaire, afin que l'idée soit presente à l'esprit. Enfin ils ne doivent pas juger, qu'une boule agitée soit la principale & la veritable cause du mouvement de la boule qu'elle trouve dans son chemin, puisque la premiere n'a point elle même la puissance de se mouvoir. Ils peuvent seulement juger que cette rencontre de deux boules est occasion à l'Auteur du mouvement de la matiére d'executer le decret de sa volonté, qui est la cause universelle de toutes choses; en communiquant à l'autre boule une partie du mouvement de la premiere, c'est-à-dire pour parler plus clairement, en voulant que la derniere acquiére autant d'agitation que la premiere perd de la sienne: car la force mouvante des corps ne peut être que la volonté de celui qui les conserve comme nous ferons voir ailleurs.

Voyez le *Chap.* 3. *de la* 2. *part. de la Methode.*

CHAP. IV.

CHAPITRE IV.

Que nous ne voyons point les objets par des idées créées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à châque moment que nous en avons besoin.

LA troisiéme opinion est de ceux qui prétendent, que toutes les idées sont créées avec nous.

Pour reconnoître le peu de vrai-semblance qu'il y a dans cette opinion, il faut se représenter qu'il y a dans le

le monde plusieurs choses toutes différentes, dont nous avons des idées. Mais pour ne parler que de simples figures, il est constant que le nombre en est infini : & mêmes si on s'arrête à une seule comme à l'éllipse, on ne peut douter que l'esprit n'en conçoive un nombre infini de différente espece ; lorsqu'il conçoit qu'un des diamétres peut s'allonger à l'infini, l'autre demeurant toûjours le même.

De même la hauteur d'un triangle se pouvant augmenter ou diminuer à l'infini, le côté qui sert de base demeurant toûjours le même, on conçoit qu'il y en peut avoir un nombre infini de différente espece : Et mêmes, ce que je prie que l'on considere ici, l'esprit apperçoit en quelque maniére ce nombre infini, quoi qu'on n'en puisse imaginer que tres-peu ; & qu'on ne puisse en même-tems avoir des idées particuliéres & distinctes de beaucoup de triangles de différente espece. Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que cette idée générale qu'a l'esprit de ce nombre de triangles de differente espece prouve assez, que si l'on ne conçoit point par des idées particulieres tous ces différens triangles, en un mot si on ne comprend pas l'infini, ce n'est pas faute d'idées, ou que l'infini ne nous soit present ; mais c'est seulement faute de capacité & d'étenduë d'esprit. Si un homme s'appliquoit à considérer les proprietez de toutes les diverses espéces de triangles, quand mêmes il continuëroit éternellement cette sorte d'étude, il ne manqueroit jamais d'idées nouvelles & particulieres; mais son esprit se lasseroit inutilement.

Ce que je viens de dire des triangles se peut appliquer aux figures de cinq, de six, de cent, de mille, de dix mille côtez, & ainsi à l'infini. Et si les côtez d'un triangle pouvant avoir des rapports infinis les uns avec les autres font des triangles d'une infinité d'especes, il est facile de voir que les figures de quatre, de cinq, ou d'un million de côtez, sont capables de différences encore bien plus grandes ; puisqu'elles sont capables d'un plus grand nombre de rapports,

&

& de combinaisons de leurs côtez, que les simples triangles.

L'esprit voit donc toutes ces choses : Il en a des idées : Il est sûr que ces idées ne lui manqueront jamais, quand il employeroit des siécles infinis à la consideration mêmes d'une seule figure ; & que s'il n'apperçoit pas ces figures infinies tout d'un coup ou s'il ne comprend pas l'infini, c'est seulement que son étenduë est tres limitée. Il a donc un nombre infini d'idées : que dis je un nombre infini? il a autant de nombres infinis d'idées, qu'il y a de differentes figures ; de sorte que puisqu'il y a un nombre infini de differentes figures, il faut pour connoître seulement les figures, que l'esprit ait une infinité de nombres infinis d'idées.

Or je demande s'il est vrai-semblable, que Dieu ait créé tant de choses avec l'esprit de l'homme. Pour moi cela ne me paroît pas ainsi : principalement puisque cela se peut faire d'une autre maniere tres-simple & tres-facile, comme nous verrons bien-tôt. Car, comme Dieu agit toûjours par les voyes les plus simples, il ne paroît pas raisonnable d'expliquer comment nous connoissons les objets en admettant la création d'une infinité d'êtres, puis qu'on peut résoudre cette difficulté d'une maniére plus facile & plus naturelle.

Mais, quand mêmes l'esprit auroit un magazin de toutes les idées, qui lui sont necessaires pour voir les choses, il seroit neanmoins tres-difficile d'expliquer comment l'ame pourroit les choisir pour se les representer, par exemple il se pourroit faire qu'elle apperceût le Soleil, lorsqu'il seroit present aux yeux du corps. Car puisque l'image que le Soleil imprime dans le cerveau ne ressemble point a l'idée que nous en avons, comme on l'a prouvé ailleurs ; & mêmes, que l'ame n'apperçoit pas le mouvement, que le Soleil produit dans le fond des yeux & dans le cerveau; il n'est pas concevable qu'elle pût justement deviner, parmi ce nombre infini d'idées qu'elle auroit, laquelle

le il faudroit qu'elle se représentât pour imaginer ou pour voir le Soleil. On ne peut pas donc dire que les idées des choses soient créées avec nous, & que cela suffit afin que nous voyons les objets qui nous environnent. CHAP. IV.

On ne peut pas dire aussi que Dieu en produise à tous momens autant de nouvelles que nous appercevons de choses différentes. Cela est assez réfuté par ce que l'on vient de dire dans ce Chapitre. De plus il est necessaire qu'en tout tems nous ayons actuellement dans nous mêmes les idées de toutes choses, puisqu'en tout tems nous pouvons vouloir penser à toutes choses: ce que nous ne pourrions pas, si nous ne les appercevions déja confusément, c'est-à-dire si un nombre infini d'idées n'étoit present à nôtre esprit; Car enfin on ne peut pas vouloir penser à des objets dont on n'a aucune idée.

CHAPITRE V.

CHAP. V.

Que l'esprit ne voit, ni l'essence, ni l'existence des objets en considerant ses propres perfections. Qu'il n'y a que Dieu qui les voye en cette maniére.

LA quatriéme opinion est, que l'esprit n'a besoin que de soi-même, pour appercevoir les objets; & qu'il peut, en se considerant & ses propres perfections, découvrir toutes les choses qui sont au dehors.

Il est certain que l'ame voit dans elle-même & sans idées toutes les sensations & toutes les passions dont elle est capable, le plaisir, la douleur, le froid, la chaleur, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, son amour, sa haine, sa joye, sa tristesse, & les autres; parce que toutes les sensations & toutes les passions de l'ame ne representent rien qui soit hors d'elle, qui leur ressemble, & que ce ne sont que des modifications dont un esprit est capable. Mais la difficulté est de

CHAP. V.

sçavoir, si les idées qui representent quelque chose qui est hors de l'ame, & qui leur ressemble en quelque façon, comme les idées du Soleil, d'une maison, d'un cheval, d'une riviére, &c. ne sont que des modifications de l'ame; de sorte que l'esprit n'ait besoin que de lui-même pour se représenter toutes les choses qui sont hors de lui.

Il y a des personnes qui ne font point de difficulté d'assurer, que l'ame étant faite pour penser, elle a dans elle-même, je veux dire en considerant ses propres perfections, tout ce qu'il lui faut pour appercevoir les objets; parce qu'en effet étant plus noble que toutes les choses qu'elle conçoit distinctement, on peut dire qu'elle les contient en quelque sorte *éminemment*, comme parle l'Ecole, c'est-à-dire d'une maniére plus noble & plus relevée qu'elles ne sont en elles-mêmes. Ils prétendent que les choses supérieures comprenent en cette sorte les perfections des inferieures. Ainsi étant les plus nobles des créatures qu'ils connoissent, ils se flattent d'avoir dans eux-mêmes d'une maniére spirituelle tout ce qui est dans le monde visible, & de pouvoir en se modifiant diversement appercevoir tout ce que l'esprit humain est capable de connoître. En un mot ils veulent que l'ame soit comme un monde intelligible, qui comprend en soi tout ce que comprend le monde materiel & sensible, & mêmes infiniment davantage.

Mais il me semble que c'est être bien hardi, que de vouloir soûtenir cette pensée. C'est si je ne me trompe la vanité naturelle, l'amour de l'independance, & le desir de ressembler à celui qui comprend en soi tous les êtres, qui nous broüille l'esprit, & qui nous porte à nous imaginer que nous possedons ce que nous n'avons point. *Ne dites pas que vous soyez à vous mêmes vôtre lumiére*, dit Saint Augustin: car il n'y a que Dieu qui soit à lui-même sa lumiére, & qui puisse en se considerant voir tout ce qu'il a produit, & qu'il peut produire.

Dic quia tu tibi lumen non es. Serm. 8. *de verbis Domini.*

Il est indubitable qu'il n'y avoit que Dieu seul avant

que

que le monde fût créé, & qu'il n'a pû le produire sans connoissance & sans idée : que par conséquent ces idées que Dieu a euës ne sont point différentes de lui-même ; & qu'ainsi toutes les créatures, mêmes les les plus materielles & les plus terrestres, sont en Dieu, quoi que d'une maniere toute spirituelle & que nous ne pouvons comprendre. Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les êtres, en considerant ses propres perfections qui les lui representent. Il connoît encore parfaitement leur existence, parce que dépendant tous de sa volonté pour exister, & ne pouvant ignorer ses propres volontez, il s'ensuit qu'il ne peut ignorer leur existence : & par consequent Dieu voit en lui-même non seulement l'essence des choses, mais aussi leur existence.

Mais il n'en est pas de même des esprits créez, ils ne peuvent voir dans eux-mêmes ni l'essence des choses ni leur existence. Ils n'en peuvent voir l'essence dans eux-mêmes, puis qu'étant tres-limitez ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu que l'on peut appeller l'être universel, ou simplement celui qui est, comme il se nomme lui-même. Puis donc que l'esprit humain peut connoître tous les êtres, & des êtres infinis, & qu'il ne les contient pas, c'est une preuve certaine, qu'il ne voit pas leur essence dans lui-même. Car l'esprit ne voit pas seulement tantôt une chose & tantôt une autre successivement, il apperçoit mêmes actuellement l'infini quoiqu'il ne le comprenne pas, comme nous avons dit dans le Chapitre precedent. De sorte que n'étant point actuellement infini, ni capable de modifications infinies dans le même-tems, il est absolument impossible qu'il voye dans lui-même ce qui n'y est pas. Il ne voit donc pas l'essence des choses en considerant ses propres perfections, ou en se modifiant diversement.

Il ne voit pas aussi leur existence dans lui-même, parce que les êtres ne dépendent point de sa volonté pour exister, & que les idées de ces êtres peuvent être presentes à l'esprit, quoi qu'ils n'existent pas. Car

CHAP. V.

tout le monde peut avoir l'idée d'une montagne d'or, sans qu'il y ait une montagne d'or dans la nature : Et quoi que l'on s'appuye sur les rapports des sens pour juger de l'existence des objets, neanmoins la raison ne nous assure point que nous devions toûjours en croire nos sens, puisque nous découvrons clairement qu'ils nous trompent. Quand un homme par exemple a le sang fort échauffé, ou simplement quand il dort, il voit quelquefois devant ses yeux des campagnes, des combats, & choses semblables, qui toutefois ne sont point presens, & qui ne furent peut-être jamais. Il est donc indubitable que ce n'est pas en soi-même ni par soi-même, que l'esprit voit l'existence des choses, mais qu'il dépend en cela de quelqu'autre chose.

CHAP. VI.

CHAPITRE VI.

Que nous voyons toutes choses en Dieu.

NOus avons éxaminé dans les Chapitres précedens quatre différentes maniéres, dont l'esprit peut voir les objets de dehors, lesquelles ne nous paroissent pas vrai-semblables. Il ne reste plus que la cinquiéme, qui paroît seule conforme à la raison, & la plus propre pour faire connoître la dépendance que les esprits ont de Dieu dans toutes leurs pensées.

Pour la bien comprendre, il faut se souvenir de ce qu'on vient de dire dans le Chapitre précedent, qu'il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créez, puisqu'autrement il n'auroit pas pû les produire, & qu'ainsi il voit tous ces êtres en considerant les perfections qu'il renferme ausquelles ils ont rapport. Il faut de plus sçavoir que Dieu est tres étroitement uni à nos ames par sa presence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont le lieu des corps. Ces deux choses étans supposées, il est certain

que

que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui represente les êtres creéz, puisque cela est tres-spirituel, tres-intelligible, & tres-présent à l'esprit. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veüille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les represente. Or voici les raisons qui semblent prouver qu'il le veut plûtôt que de créer un nombre infini d'idées dans chaque esprit.

Premiérement, c'est qu'encore qu'on ne nie pas absolument, que Dieu ne puisse faire une infinité de nombres infinis d'êtres representatifs des objets avec chaque esprit qu'il crée : cependant on ne doit pas croire qu'il le fasse ainsi. Car non seulement il est tres-conforme à la raison, mais encore il paroît par l'œconomie de toute la nature, que Dieu ne fait jamais par des voyes tres-difficiles ce qui se peut faire par des voyes tres-simples & tres-faciles. Dieu ne fait rien inutilement & sans raison : Ce qui marque sa sagesse & sa puissance n'est pas de faire de petites choses par de grands moyens ; cela est contre la raison, & marque une intelligence bornée. Mais au contraire, c'est de faire de grandes choses par des moyens tres-simples & tres-faciles. C'est ainsi qu'avec l'étenduë toute seule il produit tout ce que nous voyons d'admirable dans la nature, & même ce qui donne la vie, & le mouvement aux animaux. Car ceux qui veulent absolument des formes substantielles, des facultez, & des ames dans les animaux, differentes de leur sang & des organes de leurs corps, pour faire toutes leurs fonctions, veulent en même tems que Dieu manque d'intelligence, ou qu'il ne puisse pas faire ces choses admirables avec l'étenduë toute seule. Ils mesurent la puissance de Dieu, & sa souveraine sagesse par la petitesse de leur esprit. Puis donc que Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses, en voulant simplement qu'ils voyent ce qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choses & qui les represente, il n'y a pas d'apparence qu'il le fasse autrement ; & qu'il produise pour cela

CHAP. autant d'infinitez de nombres infinis d'idées qu'il y a
VI. d'esprits créez.

Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voyent l'essence de Dieu, de ce qu'ils voyent toutes choses en Dieu de cette maniére. Parce que ce qu'ils voyent est tres-imparfait, & que Dieu est tres-parfait. Ils voyent de la matiére divisible, figurée, &c. & en Dieu il n'y a rien qui soit divisible ou figuré : car Dieu est tout être, parce qu'il est infini & qu'il comprend tout ; mais il n'est aucun être en particulier. Cependant ce que nous voyons n'est qu'un ou plusieurs êtres en particulier, & nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire, qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes que les idées representent : car lors qu'on voit un quarré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré ; qui est unie à l'esprit, mais seulement le quarré qui est au dehors.

La seconde raison qui peut faire penser, que nous voyons tous les êtres à cause que Dieu veut, que ce qui est en lui qui les représente nous soit découvert ; & non point parce que nous avons autant d'idées créées avec nous que nous pouvons voir de choses, c'est que cela met les esprits créez dans une entiére dépendence de Dieu, & la plus grande qui puisse être. Car cela étant ainsi, non seulement nous ne sçaurions rien voir, que Dieu ne veüille bien que nous le voïons, mais nous ne sçaurions rien voir, que Dieu même ne nous le fasse voir. *Non sumus sufficientes cogitare*
2. ad *aliquid à nobis, tanquam ex nobis, sed sufficientia nostra*
Cor. 3. 5. *ex Deo est.* C'est Dieu même qui éclaire les Philosophes dans les connoissances que les hommes ingrats
Rom. 1. appellent naturelles, quoi qu'elles ne leur viennent
19. que du Ciel : *Deus enim illis manifestavit.* C'est lui qui
Iac. 1. 17 est proprement la lumiére de l'esprit, & le Pere des
Ps. 53. lumieres. *Pater luminum* : c'est lui qui enseigne la
10. science aux hommes : *Qui docet hominem scientiam.*
Ioan 1. 9. En un mot c'est la véritable lumiére qui éclaire tous

ceux

ceux qui viennent en ce monde : *lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* CHAP. VI.

Car enfin il est assez difficile de comprendre distinctement la dépendance que nos esprits ont de Dieu dans toutes leurs actions particuliéres, supposé qu'ils ayent tout ce que nous connoissons distinctement leur être nécessaire pour agir, ou toutes les idées des choses presentes à leur esprit. Et ce mot général & confus de concours, par lequel on prétend expliquer la dépendance que les créatures ont de Dieu, ne réveille dans un esprit attentif aucune idée distincte ; & cependant il est bon que les hommes sçachent tres-distinctement, comment ils ne peuvent rien sans Dieu.

Mais la plus forte de toutes les raisons, c'est la maniére dont l'esprit apperçoit toutes choses. Il est constant, & tout le monde le sçait par experience, que lors que nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jettons d'abord la vûë sur tous les êtres, & nous nous appliquons ensuite à la consideration de l'objet auquel nous souhaitons de penser. Or il est indubitable que nous ne le voyions déja, quoi que confusément & en general : de sorte que pouvant desirer de voir tous les êtres, tantôt lun & tantôt l'autre, il est certain que tous les êtres sont presens à nôtre esprit ; & il semble que tous les êtres ne puissent être presens à nôtre esprit, que parce que Dieu lui est present, c'est-à-dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être.

Il semble mêmes que l'esprit ne seroit pas capable de se representer des idées universelles de genre, d'espéce, &c. s'il ne voyoit tous les êtres renfermez en un. Car toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voye quelque chose de créé lors qu'on voit par exemple, un triangle en général. Enfin je ne croi pas qu'on puisse bien rendre raison de la maniére dont l'esprit connoît plusieurs véritez abstraites & générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons differentes.

Enfin la preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide, & la premiére, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini, quoi qu'il ne le comprenne pas; & qu'il a une idée tres-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui; puisqu'on ne peut pas concevoir, que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.

Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a mêmes avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit préceder. Ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose que dans l'infini: & tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les Philosophes; qu'au contraire toutes ces idées particuliéres ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini: de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne subsistent que par lui.

La derniére preuve, qui sera peut-être une demonstration pour ceux qui sont accoûtumez aux raisonnemens abstraits, est celle-ci. Il est impossible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que lui-même: c'est une notion commune à tout homme capable de quelque réflexion; & l'Ecriture sainte ne nous permet pas de douter, que Dieu n'ait fait toutes choses pour lui. Il est donc nécessaire que non seulement nôtre amour naturel, je veux dire le mouvement qu'il produit dans nôtre esprit, tende vers lui; mais encore que la connoissance & que la lumiére qu'il lui donne nous fasse connoître quelque chose qui soit en lui: car tout ce qui vient de Dieu ne peut être que pour Dieu. Si Dieu faisoit un esprit & lui donnoit pour idée, ou pour l'objet immédiat de sa connoissance le soleil,

Dieu

Dieu feroit ce me ſemble cet eſprit, & l'idée de cet eſprit pour le Soleil & non pas pour lui.

Dieu ne peut donc faire un eſprit pour connoître ſes ouvrages, ſi ce n'eſt que cet eſprit voie en quelque façon Dieu en voyant ſes ouvrages. De ſorte que l'on peut dire, que ſi nous ne voyons Dieu en quelque maniére, nous ne verrions aucune choſe; de même que ſi nous n'aimons Dieu, je veux dire ſi Dieu n'imprimoit ſans ceſſe en nous l'amour du bien en général, nous n'aimerions aucune choſe. Car cet amour étant nôtre volonté, nous ne pouvons rien aimer, ni rien vouloir ſans lui; puiſque nous ne pouvons aimer des biens particuliers, qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour, que Dieu nous donne vers lui. Ainſi comme nous n'aimons aucune choſe que par l'amour néceſſaire que nous avons pour Dieu, nous ne voyons aucune choſe que par la connoiſſance naturelle que nous avons de Dieu: & toutes les idées particuliéres que nous avons des créatures, ne ſont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvemens de la volonté pour les créatures ne ſont que des déterminations du mouvement pour le Créateur. *L.1.ch.1.*

Je ne croi pas qu'il y ait de Theologiens qui ne tombent d'accord que les impies aiment Dieu de cet amour naturel dont je parle: Et ſaint Auguſtin & quelques autres Peres aſſurent comme une choſe indubitable, que les impies voyent dans Dieu les régles des mœurs, & les veritez éternelles. De ſorte que l'opinion que j'explique ne doit faire peine à perſonne. Voici comme parle ſaint Auguſtin: *Ab illa incommutabili luce veritatis, etiam impius, dum ab ea avertitur, quodammodo tangitur. Hinc eſt quod etiam impii cogitant æternitatem, & multa rectè reprehendunt rectèque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, niſi in quibus vident, quemadmodum quiſque vivere debeat, etiam ſi nec ipſi eodem modo vivant? Ubi autem eas vident? Neque enim in ſua natura. Nam cùm procul dubio mente iſta videantur, eorumque* *L. 14. de Trin. c. 3*

CHAP. VI.

que mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles, videat quisquis in eis & hoc videre potuerit.... ubinam ergo sunt istæ regulæ scriptæ, nisi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur, unde lex omnis justa describitur ...... in qua videt quid operandum sit, etiam qui operatur injustitiam, & ipse est qui ab illa luce avertitur à qua tamen tangitur.

Il y a dans saint Augustin une infinité de passages semblables à celui-ci, par lesquels il prouve que nous voyons Dieu dés cette vie, par la connoissance que nous avons des véritez éternelles. La vérité est incréée, immuable, immense, éternelle au dessus de toutes choses. Elle est vraie par elle même. Elle ne tient sa perfection d'aucune chose. Elle rend les créatures plus parfaites, & tous les esprits cherchent naturellement à la connoître. Il n'y a rien qui puisse avoir toutes ces perfections que Dieu. Donc la vérité est Dieu. Nous voyons de ces véritez immuables & éternelles. Donc nous voyons Dieu. Ce sont là les raisons de saint Augustin, les nôtres en sont un peu différentes; & nous ne voulons point nous servir injustement de l'autorité d'un si grand homme pour appuyer nôtre sentiment.

Nous pensons donc que les véritez, mêmes celles qui sont éternelles, comme que deux fois deux sont quatre, ne sont pas seulement des êtres absolus, tant s'en faut que nous croyons qu'elles soient en Dieu. Car il est visible que cette vérité ne consiste que dans un rapport d'égalité, qui est entre deux fois deux & quatre. Ainsi nous ne disons pas que nous voyons Dieu, en voyant les véritez, comme le dit saint Augustin, mais en voyant les idées de ces véritez: car les idées sont réelles, mais l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n'est rien de réel. Quand par exemple, on dit que du drap que l'on mesure a trois aunes, le drap & les aunes sont réelles. Mais l'égalité entre trois aunes & le drap n'est point un être réel: ce n'est qu'un rapport, qui se trouve entre les trois aunes & le drap. Lorsqu'on dit que deux fois sont quatre, les idées des nom-

nombres sont réelles : mais l'égalité qui est entr'eux n'est qu'un rapport. Ainsi selon nôtre sentiment nous voyons Dieu, lorsque nous voyons des veritez eternelles, non que ces véritez soient Dieu, mais parce que les idées dont ces véritez dépendent sont en Dieu: peut-être mêmes que saint Augustin l'a entendu ainsi. Nous croyons aussi, que l'on connoît en Dieu les choses changeantes & corruptibles, quoique saint Augustin ne parle que des choses immuables & incorruptibles; parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela, de mettre quelque imperfection en Dieu; puisqu'il suffit, comme nous avons déja dit, que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choses.

Mais quoique je dise que nous voions en Dieu les choses matérielles & sensibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous en ayions en Dieu les sentimens, mais seulement que c'est de Dieu qui agit en nous; car Dieu connoît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous appercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans nôtre perception, sentiment & idée pure. Le sentiment est une modification de nôtre ame, & c'est Dieu qui la cause en nous : & il la peut causer, quoi qu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de nôtre ame, qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir: & Dieu joint la sensation à l'idée, lors que les objets sont présens, afin que nous le croyions ainsi, & que nous entrions dans les sentimens & dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux.

Nous croyons enfin que tous les esprits voyent les loix éternelles aussi bien que les autres choses en Dieu, mais avec quelque difference. Ils connoissent l'ordre & les véritez éternelles, & mêmes les êtres que Dieu a faits selon ces véritez ou selon l'ordre, par l'union que ces esprits ont nécessairement avec le Verbe, ou la sagesse de Dieu qui les éclaire, comme on vient de l'expliquer. Mais, c'est par l'impression qu'ils reçoivent

sans cesse de la volonté de Dieu, lequel les porte vers lui, & tâche pour ainsi dire, de rendre leur volonté entiérement semblable à la sienne, qu'ils connoissent que l'ordre est une loi, je veux dire qu'ils connoissent les loix éternelles: comme, qu'il faut aimer le bien, & fuïr le mal: qu'il faut aimer la justice plus que toutes les richesses: qu'il vaut mieux obeïr à Dieu que de commander aux hommes, & une infinité d'autres loix naturelles. Car la connoissance de toutes ces loix n'est pas différente de la connoissance de cette impression, qu'ils sentent toûjours en eux-mêmes, quoi qu'ils ne la suivent pas toûjours par le choix libre de leur volonté; & qu'ils sçavent être commune à tous les esprits, quoi qu'elle ne soit pas également forte dans tous les esprits.

C'est par cette dépendance, par ce rapport, par cette union de nôtre esprit au Verbe de Dieu, & de nôtre volonté à son amour, que nous sommes faits à l'image & à la ressemblance de Dieu: Et quoique cette image soit beaucoup effacée par le peché, cependant il est nécessaire qu'elle subsiste autant que nous. Mais, si nous portons l'image du Verbe humilié sur la terre, & si nous suivons les mouvemens du saint Esprit, cette image primitive de nôtre premiére création, cette union de nôtre esprit au Verbe du Pere, & à l'amour du Pere & du Fils sera rétablie & renduë ineffaçable. Nous serons semblables à Dieu, si nous sommes semblables à l'Homme-Dieu. Enfin Dieu sera tout en nous, & nous tout en Dieu, d'une maniére bien plus parfaite, que celle par laquelle il est nécessaire, afin que nous subsistions, que nous soyons en lui & qu'il soit en nous.

Voiez les éclaircissemens.
Voilà quelques raisons qui peuvent faire croire, que les esprits apperçoivent toutes choses par la présence intime de celui, qui comprend tout dans la simplicité de son être. Chacun en jugera selon la conviction intérieure qu'il en recevra, aprés y avoir sérieusement pensé. Mais on croit qu'il n'y a aucune vrai-semblance dans toutes les autres maniéres d'expliquer ces choses,

choses, & que cette derniére paroîtra plus que vrai-semblable. Ainsi nos ames dépendent de Dieu en toutes façons. Car de même que c'est lui qui leur fait sentir la douleur, le plaisir, & toutes les autres sensations, par l'union naturelle qu'il a mise entr'elles & nôtre corps, qui n'est autre que son decret & sa volonté générale : Ainsi c'est lui qui par l'union naturelle qu'il a mise aussi entre la volonté de l'homme, & la représentation des idées que renferme l'immensité de l'être Divin, leur fait connoître tout ce qu'elles connoissent, & cette union naturelle n'est aussi que sa volonté générale. De sorte qu'il n'y a que lui qui nous puisse éclairer, en nous représentant toutes choses ; de même qu'il n'y a que lui qui nous puisse rendre heureux, en nous faisant goûter toutes sortes de plaisirs.

Demeurons donc dans ce sentiment, que Dieu est le monde intelligible, ou le lieu des esprits, de même que le monde matériel est le lieu des corps. Que c'est de sa puissance qu'ils reçoivent toutes leurs modifications : que c'est dans sa sagesse qu'ils trouvent toutes leurs idées : & que c'est par son amour qu'ils sont agitez de tous leurs mouvemens reglez ; & parce que sa puissance & son amour ne sont que lui. croyons avec saint Paul, qu'il n'est pas loin de chacun de nous, & que c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement, & l'être. *Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur, & sumus.* Act. Apost. c. 17, 28.

CHA-

CHAPITRE VII.

I. *Quatre différentes maniéres de voir les choses.* II. *Comment on connoît Dieu.* III. *Comment on connoît les corps.* IV. *Comment on connoît son ame.* V. *Comment on connoît les ames des autres hommes & les purs esprits.*

AFin d'abbreger & d'éclaircir le sentiment que je viens d'établir touchant la maniére, dont l'esprit apperçoit tous les différens objets de sa connoissance, il est nécessaire que je distingue en lui quatre maniéres de connoître.

La premiére est de connoître les choses par elles-mêmes :

La seconde de les connoître par leurs idées, c'est-à-dire, comme je l'entens ici, par quelque chose qui soit différent d'elles.

La troisiéme de les connoître par *conscience*, ou par sentiment intérieur.

La quatriéme de les connoître par conjecture.

I. Quatre maniéres de voir les choses.

On connoît les choses par elles-mêmes & sans idées, lors qu'étant tres intelligibles elles peuvent pénétrer l'esprit ou se découvrir à lui. On connoît les choses par leurs idées, lorsqu'elles ne sont point intelligibles par elles-mêmes, soit parce qu'elles sont corporelles, soit parce qu'elles ne peuvent pénétrer l'esprit ou se découvrir à lui. On connoît par conscience toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi. Enfin on connoît par conjecture les choses qui sont différentes de soi, & de celles que l'on connoît en elles-mêmes & par des idées, lors qu'on pense que certaines choses sont semblables à quelques autres que l'on connoît.

II. Comment on connoît Dieu.

Il n'y a que Dieu que l'on connoisse par lui-même : car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui, & qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y

n'y a présentement que lui seul, qui pénétre l'esprit & se découvre à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyïons d'une vûë immediate & directe. Peut-être mêmes qu'il n'y a que lui, qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. Enfin dans cette vie ce n'est que par l'union que nous avons avec lui, que nous sommes capables de connoître ce que nous connoissons, ainsi que nous avons expliqué dans le Chapitre précedent: car c'est nôtre seul maître, qui préside à nôtre esprit, selon saint Augustin, sans l'entremise d'aucune créature.

CHAP. VII.

Humanis mentibus nulla interposita natura præsidet. Aug. l de vera religione. c. 55.

On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse representer l'infini; que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel puisse être apperçû par une idée, c'est-à-dire par un être particulier, par un être différent de l'être universel & infini. Mais pour les êtres particuliers, il n'est pas difficile de concevoir qu'ils puissent être representez par l'être infini qui les renferme, & qui les renferme d'une maniére tres-spirituelle, & par conséquent tres-intelligible. Ainsi il est nécessaire de dire, que l'on connoît Dieu par lui-même, quoi que la connoissance que l'on en a en cette vie soit tres-imparfaite; & que l'on connoît les choses corporelles par leurs idées, c'est-à-dire en Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu, qui renferme le monde intelligible, où se trouvent les idées de toutes choses.

Mais encore que l'on puisse voir toutes choses en Dieu, il ne s'ensuit pas qu'on les y voye toutes: On ne voit en Dieu que les choses dont on a des idées, & il y a des choses que l'on voit sans idées.

III. Comment on connoît les corps.

Toutes les choses qui sont en ce monde, dont nous ayions quelque connoissance, sont des corps ou des esprits; proprietez de corps, proprietez d'esprits. On ne peut douter que l'on ne voye les corps avec leurs proprietez par leurs idées; parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être, qui les renferme d'une maniére intelligible. Ainsi c'est en Dieu, & par leurs idées, que

CHAP. VII.

que nous voyons les corps avec leurs proprietez; & c'est pour cela que la connoissance que nous en avons est tres-parfaite: je veux dire, que l'idée que nous avons de l'étenduë suffit pour nous faire connoître toutes les proprietez, dont l'étenduë est capable; & que nous ne pouvons desirer d'avoir une idée plus distincte & plus féconde de l'étenduë, des figures & des mouvemens, que celle que Dieu nous en donne.

Comme les idées des choses qui sont en Dieu, renferment toutes leurs propriétez, qui en voit les idées, en peut avoir successivement toutes les propriétez: car lors qu'on voit les choses comme elles sont en Dieu, on les voit toûjours d'une maniére tres-parfaite: & elle seroit infiniment parfaite, si l'esprit qui les y voit étoit infini. Ce qui manque à la connoissance que nous avons de l'étenduë, des figures, & des mouvemens, n'est point un défaut de l'idée qui la represente, mais de nôtre esprit qui la considére.

IV. Comment on connoît son ame.

Il n'en est pas de même de l'ame, nous ne la connoissons point par son idée: nous ne la voyons point en Dieu: nous ne la connoissons que par *conscience*; & c'est pour cela que la connoissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne sçavons de nôtre ame, que ce que nous sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumiére, &c. nous ne pourrions sçavoir si nôtre ame en seroit capable, parce que nous ne la connoissons point par son idée. Mais si nous voyions en Dieu l'idée qui répond à nôtre ame, nous connoîtrions en même-tems, ou nous pourrions connoître toutes les propriétez dont elle est capable: comme nous connoissons toutes les proprietez, dont l'étenduë est capable; parce que nous connoissons l'étenduë par son idée.

Voyez les éclaircissemens.

Il est vrai que nous connoissons assez par nôtre conscience, ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, que nôtre ame est quelque chose de grand: Mais il se peut faire que ce que nous en connoissons ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle-même. Si on ne connoissoit de la matiére que vingt

ou

ou trente figures dont elle auroit été modifiée, certainement on n'en connoîtroit presque rien, en comparaison de ce que l'on en connoît par l'idée qui la represente. Il ne suffit donc pas pour connoître parfaitement l'ame, de sçavoir ce que nous en sçavons par le seul sentiment intérieur ; puisque la conscience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre peut-être que la moindre partie de nôtre être.

On peut conclure de ce que nous venons de dire, qu'encore que nous connoissions plus distinctement l'existence de nôtre ame que l'existence de nôtre corps, & de ceux qui nous environnent ; cependant nous n'avons pas une connoissance si parfaite de la nature de l'ame que de la natur des corps : & cela peut servir à accorder les différens sentimens de ceux qui disent qu'il n'y a rien qu'on connoisse mieux que l'ame, & de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'ils connoissent moins.

Cela peut aussi servir à prouver que les idées, qui nous représentent quelque chose hors de nous, ne sont point des modifications de nôtre ame. Car si l'ame voyoit toutes choses en considérant ses propres modifications, elle devroit connoître plus clairement son essence ou sa nature que celle des corps, & toutes les sensations ou modifications dont elle est capable, que les figures ou modifications dont les corps sont capables. Cependant elle ne connoit point qu'elle soit capable d'une telle sensation par la veuë qu'elle a d'elle-même, mais seulement par expérience : au lieu qu'elle connoit que l'étenduë est capable d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de l'étenduë. Il y a même certaines sensations, comme les couleurs & les sons, que la plûpart des hommes ne peuvent reconnoitre, si elles sont des modifications de l'ame ; & il n'y a point de figures que tous les hommes ne reconnoissent par l'idée qu'ils ont de l'étenduë, être des modifications des corps.

Ce que je viens de dire fait aussi voir la raison pour laquelle on ne peut pas donner de definition, qui fasse con-

connoitre les modifications de l'ame : car puisqu'on ne connoit ni l'ame, ni ses modifications par des idées, mais seulement par des sentimens, & que tels sentimens de plaisir, par exemple, de douleur, de chaleur, &c. ne sont point attachez aux mots ; il est clair que si quelqu'un n'avoit jamais vû de couleur, ni senti de chaleur, on ne pourroit lui faire connoitre ces sensations par toutes les definitions qu'on lui en donneroit. Or les hommes n'ayant leurs sentimens qu'à cause du corps, & leur corps n'étant pas disposé en tous de la même maniére, il arrive souvent que les mots sont équivoques ; que ceux dont on se sert pour exprimer les modifications de son ame signifient tout le contraire de ce qu'on prétend ; & que souvent on fait penser à l'amertume par exemple, lors qu'on croit faire penser à la douceur.

Encore que nous n'ayons pas une entiére connoissance de nôtre ame, celle que nous en avons par conscience suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté & quelques autres attributs, qu'il est nécessaire que nous sçachions : & c'est pour cela que Dieu ne nous la fait point connoitre par son idée, comme il nous fait connoitre les corps. La connoissance que nous avons de nôtre ame par conscience est imparfaite, il est vrai, mais elle n'est point fausse : la connoissance au contraire, que nous avons des corps par sentiment ou par conscience, si on peut appeller conscience le sentiment de ce qui se passe dans nôtre corps, n'est pas seulement imparfaite, mais elle est fausse. Il nous falloit donc une idée des corps pour corriger les sentimens que nous en avons : Mais nous n'avons point besoin de l'idée de nôtre ame, puisque la conscience que nous en avons ne nous engage point dans l'erreur ; & que pour ne nous point tromper dans sa connoissance, il suffit de ne la point confondre avec le corps, ce que nous pouvons faire par la raison. Enfin si nous eussions eu une idée claire de l'ame comme celle que nous avons du corps, cette idée nous l'eût trop fait considérer comme separée de lui:

lui : ainsi elle eût diminué l'union de nôtre ame avec nôtre corps, en nous empéchant de la regarder comme répanduë dans tous nos membres, ce que je n'explique pas davantage.

V. Comment on connoît l'ame des autres hommes.

De tous les objets de nôtre connoissance, il ne nous reste plus que les ames des autres hommes, & que les pures intelligences; & il est manifeste que nous ne les connoissons que par conjecture. Nous ne les connoissons presentement ni en elles mêmes, ni par leurs idées, & comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connoissions par conscience. Nous conjecturons que les ames des autres hommes sont de même espece que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent; & même lorsque ces sentimens n'ont point de rapport au corps, nous sommes assurez que nous ne nous trompons point : parce que nous voyons en Dieu certaines idées & certaines loix immuables, selon lesquelles nous sçavons avec certitude, que Dieu agit également dans tous les esprits.

Je sçai que deux fois deux sont quatre, qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, & je ne me trompe point de croire que les autres connoissent ces veritez aussi bien que moi. J'aime le bien & le plaisir, je hai le mal & la douleur, je veux être heureux, & je ne me trompe point de croire, que les hommes, les Anges, les démons même ont ces inclinations. Je sçai mêmes que Dieu ne fera jamais d'esprits qui ne desirent d'être heureux, ou qui puissent desirer d'être malheureux : mais je le sçai avec évidence & certitude, parce que c'est Dieu qui me l'apprend : car quel autre que Dieu pourroit me faire connoitre les desseins & les volontez de Dieu ? Mais lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en moi, je me trompe presque toûjours, si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur, je vois une telle grandeur, une telle couleur ; je goûte une telle ou telle saveur à l'approche de certains corps : je me trompe, si je juge des autres par moi-même. Je suis sujet à certaines passions, j'ay de l'ami-

CHAP. VII.

l'amitié ou de l'aversion pour telles ou telles choses; & je juge que les autres me ressemblent : ma conjecture est souvent fausse. Ainsi la connoissance que nous avons des autres hommes est fort sujette à l'erreur, si nous n'en jugeons que par les sentimens que nous avons de nous-mêmes.

S'il y a quelques êtres différens de Dieu, de nous-mêmes, des corps & des purs esprits, cela nous est inconnu. Nous avons de la peine à nous persuader qu'il y en ait : & aprés avoir examiné les raisons de certains Philosophes qui prétendent le contraire, nous les avons trouvées fausses; ce qui nous à confirmé dans le sentiment que nous avions, qu'étant tous hommes de même nature, nous avions tous les mêmes idées; parce que nous avons tous besoin de connoitre les mêmes choses.

CHAP. VIII.

CHAPITRE VIII.

I. *La présence intime de l'idée vague de l'être en général est la cause de toutes les abstractions déréglées de l'esprit, & de la plûpart des chimeres de la Philosophie ordinaire, qui empêchent beaucoup de Philosophes de reconnoître la solidité des vrais principes de Physique.*
II. *Exemple touchant l'essence de la matiére.*

CEtte présence claire, intime, nécessaire de Dieu; je veux dire de l'être sans restriction particuliére, de l'être infini, de l'être en géneral à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus fortement que la présence de tous les objets finis. Il est impossible qu'il se défasse entiérement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Peut-être pourroit-on dire qu'il s'en peut éloigner, à cause qu'il peut penser à ces êtres particuliers : mais on se tromperoit. Car quand l'esprit considére quelque être en particulier, ce n'est pas tant qu'il s'éloigne de Dieu, que c'est plûtôt qu'il s'approche, s'il est permis de par-

parler ainsi, de quelques-unes de ses perfections en s'éloignant de toutes les autres. Toutefois il s'en éloigne de telle maniére, qu'il ne les perd point entiérement de vûë, & qu'il est presque toûjours en état de les aller chercher & de s'en approcher. Elles sont toûjours présentes à l'esprit, mais l'esprit ne les apperçoit que dans une confusion inexplicable à cause de sa petitesse, & de la grandeur de l'idée de l'être. On peut bien être quelque tems sans penser à soi-même: mais on ne sçauroit ce me semble subsister un moment sans penser à l'être; & dans le tems même qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague & générale de l'être. Mais parce que les choses qui nous sont fort ordinaires, & qui ne nous touchent point, ne réveillent point l'esprit avec quelque force, & ne l'obligent point à faire quelque réflexion sur elles; cette idée de l'être si grande, si vaste, si réelle, & si positive qu'elle soit, nous est si familiére, & nous touche si peu, que nous croyons quasi ne la point voir; que nous n'y faisons point de réflexion; que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité; & qu'elle n'est formée que de l'assemblage confus de toutes les idées particuliéres: quoi qu'au contraire ce soit dans elle seule & par elle seule, que nous appercevons tous les êtres en particulier.

Quoique cette idée, que nous recevons par l'union immédiate que nous avons avec le Verbe de Dieu, ne nous trompe jamais par elle-même; comme celles que nous en recevons à cause de l'union que nous avons avec nôtre corps, lesquelles nous représentent les choses autrement qu'elles sont: Cependant je ne crains point de dire que nous faisons un si mauvais usage des meilleures choses, que la présence ineffaçable de cette idée est une des principales causes de toutes les abstractions déreglées de l'esprit; & par conséquent de toute cette Philosophie abstraite & chimerique, qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puissance, de cause, d'effet, de formes substantielles, de facultez, de qualitez occultes,

cultes, de sympathie, d'antipathie, &c. Car il est constant que tous ces termes, & plusieurs autres ne réveillent point d'autres idées dans l'esprit, que des idées vagues & generales: c'est-à-dire de ces idées qui se présentent à l'esprit d'elles-mêmes, sans peine & sans application de nôtre part.

Qu'on lise avec toute l'attention possible toutes les définitions, & toutes les explications que l'on donne aux formes substantielles: que l'on cherche avec soin en quoi consiste l'essence de toutes ces entitez, que les Philosophes imaginent comme il leur plaît, & en si grand nombre, qu'ils sont obligez d'en faire plusieurs divisions & subdivisions; & je m'assure qu'on ne réveillera jamais dans son esprit d'autre idée de toutes ces choses, que celle de l'être & de la cause en géneral.

Car voici ce qui arrive ordinairement aux Philosophes. Ils voyent quelque effet nouveau: ils imaginent aussi-tôt une entité nouvelle pour le produire. Le feu échauffe: il y a donc dans le feu quelque entité qui produit cet effet, laquelle est différente de la matiére dont le feu est composé. Et parce que le feu est capable de plusieurs effets différens; comme de séparer les corps, de les reduire en cendre & en verre, de les secher, les durcir, les amolir, les dilater, les purifier, les éclairer, &c; ils donnent liberalement au feu autant de facultez ou de qualitez réelles, qu'il est capable de produire d'effets différens.

Mais si l'on fait réflexion à toutes les définitions qu'ils donnent de ces facultez, on reconnoîtra que ce ne sont que des définitions de Logique, & qu'elles ne réveillent point d'autres idées que celle de l'être, & de la cause en géneral que l'esprit rapporte à l'effet qui se produit; de sorte qu'on n'en est pas plus sçavant, quand on les a fort étudiées. Car tout ce qu'on retire de cette sorte d'étude, c'est qu'on s'imagine sçavoir mieux que les autres, ce que toutesfois on sçait beaucoup moins: non seulement parce qu'on admet plusieurs entitez qui ne furent jamais; mais encore, parce qu'étant

qu'étant préoccupé, on ſe rend incapable de concevoir, comment il ſe peut faire que de la matiére toute ſeule comme celle du feu, étant mûë contre des corps différemment diſpoſez, y produiſe tous les différents effets que nous voyons, que le feu produit.

Il eſt manifeſte à tous ceux qui ont un peu lû, que preſque tous les Livres de ſcience, & principalement ceux qui traitent de la Phyſique, de la Médecine, de la Chymie, & de toutes les choſes particuliéres de la nature, ſont tout pleins de raiſonnemens fondez ſur les qualitez élementaires, & ſur les qualitez ſecondes, comme les *attractrices*, les *rétentrices*, les *concoctrices*, les *expultrices*, & autres ſemblables; ſur d'autres qu'ils appellent occultes; ſur les vertus ſpécifiques, & ſur pluſieurs entitez que les hommes compoſent de l'idée générale de l'être, & de celle de la cauſe de l'effet qu'ils voyent. Ce qui ſemble ne pouvoir arriver qu'à cauſe de la facilité qu'ils ont à conſidérer l'idée de l'être en géneral, qui eſt toûjours préſente à leur eſprit par la préſence intime de celui qui renferme tous les êtres.

Si les Philoſophes ordinaires ſe contentoient de donner leur Phyſique ſimplement comme une Logique, qui fourniroit des termes propres pour parler des choſes de la nature; & s'ils laiſſoient en repos ceux qui attachent à ces termes des idées diſtinctes & particuliéres afin de ſe faire entendre, on ne trouveroit rien à reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leurs idées génerales & abſtraites, comme ſi la nature étoit abſtraite; & ils veulent abſolument que la Phyſique de leur Maître Ariſtote ſoit une véritable Phyſique qui explique le fond des choſes, & non pas ſimplement une Logique; quoiqu'elle ne contienne rien de ſupportable que quelques définitions ſi vagues, & quelques termes ſi géneraux, qu'ils peuvent ſervir dans toutes ſortes de Philoſophie. Ils ſont enfin ſi fort entêtez de toutes ces entitez imaginaires, & de ces idées

vagues

y ait personne au monde qui en puisse douter, aprés y avoir serieusement pensé.

Mais la difficulté est de sçavoir, si la matiére n'a point encore quelques autres attributs différens de l'étenduë & de ceux qui en dépendent; de sorte que l'étenduë même ne lui soit point essentielle, & qu'elle suppose quelque chose qui en soit le sujet & le principe.

Plusieurs personnes aprés avoir consideré tres-attentivement l'idée, qu'ils avoient de la matiére par tous les attributs qui en sont connus; aprés avoir aussi médité les effets de la nature, autant que la force & la capacité de l'esprit le peuvent permettre, se sont fortement persuadez que l'étenduë ne suppose aucune chose dans la matiére; soit parce qu'ils n'ont pas eu d'idée distincte & particuliére de cette prétenduë chose qui précede l'étenduë, soit encore parce qu'ils n'ont vû aucun effet qui la prouve.

Car de même que pour se persuader, qu'une montre n'a point quelque entité différente de la matiére dont elle est composée, il suffit de sçavoir, comment la différente disposition des roües peut produire tous les mouvemens d'une montre; & de n'avoir outre cela aucune idée distincte de ce qui pourroit être cause de ces mouvemens, quoi qu'on en ait plusieurs de Logique. Ainsi parce que ces personnes n'ont point d'idée distincte de ce qui pourroit être dans la matiére, si l'étenduë en étoit ôtée; qu'ils ne voyent aucun attribut qui le fasse connoître; que l'étenduë étant donnée, tous les attributs, que l'on conçoit appartenir à la matiére, sont donnez; & que la matiére n'est cause d'aucun effet, qu'on ne puisse concevoir que de l'étenduë diversement configurée, & diversement agitée ne puisse produire; ils se sont persuadez de là que l'étenduë étoit l'essence de la matiére.

Mais de même que les hommes n'ont point de démonstration certaine qu'il n'y a point quelque intelligence, ou quelque entité nouvellement créée dans les

rouës d'une montre : ainsi personne ne peut sans une révelation particuliére assurer comme une démonstration de Géometrie, qu'il n'y a que de l'étenduë diversement configurée dans une pierre. Car il se peut absolument faire, que l'étenduë soit jointe avec quelqu'autre chose que nous ne concevons pas, parce que nous n'en avons point d'idée : quoi qu'il semble fort déraisonnable de le croire & de l'assûrer ; puisqu'il est contre la raison d'assûrer ce qu'on ne sçait point & ce qu'on ne conçoit point.

Toutefois quand on supposeroit, qu'il y auroit quelqu'autre chose que l'étenduë dans la matiére, cela n'empécheroit pas, si on y prend bien garde, que l'étenduë n'en fût l'essence, selon la définition que que l'on vient de donner de ce mot. Car enfin il est absolument nécessaire que tout ce qu'il y a au monde, soit ou bien un être, ou bien la maniére d'un être: un esprit attentif ne le peut nier. Or l'étenduë n'est pas la maniére d'un être : donc c'est un être. Mais parce que la matiére n'est pas un composé de plusieurs êtres, comme l'homme, qui est composé de corps & d'esprit ; puisque la matiére n'est qu'un seul être, il est manifeste que la matiére n'est rien autre chose que l'étenduë.

Pour prouver maintenant que l'étenduë n'est pas la maniére d'un être, mais que c'est véritablement un être ; il faut remarquer qu'on ne peut concevoir la maniére d'un être, qu'on ne conçoive en même tems l'être dont il est la maniére, on ne peut concevoir de rondeur, par exemple, qu'on ne conçoive de l'étenduë ; parce que la maniére d'un être n'étant que l'être même d'une telle façon, la rondeur par exemple de la cire n'étant que la cire même d'une telle façon, il est visible qu'on ne peut concevoir la maniere sans l'être.. Si donc l'étenduë étoit la maniére d'un être, on ne pourroit concevoir l'étenduë sans cet être, dont l'étenduë seroit la maniére. Cependant on la conçoit fort facilement toute seule. Donc elle n'est point la maniére d'aucun être : Et par conséquent elle est elle-

même

même un être. Ainsi elle fait l'essence de la matiére, puisque la matiére n'est qu'un être, & non pas un composé de plusieurs êtres, comme nous venons de dire. Chap. VIII.

Mais plusieurs Philosophes sont si fort accoûtumez aux idées generales & aux entitez de Logique, que leur esprit en est plus occupé que celles qui sont particulieres, distinctes & de Physique. Cela paroît assez de ce que les raisonnemens qu'ils font sur les choses naturelles, ne sont appuyez que sur des notions de Logique, d'acte & de puissance, & d'un nombre infini d'entitez imaginaires, qu'ils ne discernent point de celles qui sont réelles. Ces personnes donc trouvant une merveilleuse facilité de voir en leur maniere ce qu'il leur plaît de voir, s'imaginent qu'ils ont meilleure veuë que les autres, & qu'ils voyent distinctement que l'étenduë suppose quelque chose, & qu'elle n'est qu'une proprieté de la matiere de laquelle mêmes elle peut être dépoüillée.

Toutefois, si on leur demande qu'ils expliquent cette chose, qu'ils prétendent appercevoir dans la matiére par delà l'étenduë ; ils le font en plusieurs façons, qui font toutes voir qu'ils n'en ont point d'autre idée que celle de l'être, ou de la substance en général. Cela paroît clairement lorsqu'on prend garde, que cette idée ne renferme point d'attributs particuliers qui conviennent à la matiére. Car si on ôte l'étenduë de la matiére, on ôte tous les attributs & toutes les proprietez que l'on conçoit distinctement lui appartenir, quand mêmes on y laisseroit cette chose qu'ils s'imaginent en être l'essence : Il est visible qu'on n'en pourroit pas faire un ciel, une terre, ni rien de ce que nous voyons. Et tout au contraire, si on ôte ce qu'ils imaginent être l'essence de la matiére, pourvû qu'on laisse l'étenduë, on laisse tous les attributs & toutes les proprietez, que l'on conçoit distinctement renfermez dans l'idée de la matiere : car il est certain qu'on peut former avec l'étenduë toute seule un ciel, une terre & tout le monde que nous voyons,

& encore une infinité d'autres. Ainsi ce quelque chose qu'ils supposent au delà de l'étenduë, n'ayant point d'attributs que l'on conçoive distinctement lui appartenir, & qui soient clairement renfermez dans l'idée qu'on en a, n'est rien de réel, si l'on en croit la raison; & même ne peut de rien servir pour expliquer les effets naturels. Et ce qu'on dit que c'est le *sujet* & le *principe* de l'étenduë, se dit *gratis*, & sans que l'on conçoive distinctement ce qu'on dit ; c'est-à-dire sans qu'on en aye d'autre idée qu'une générale & de Logique, comme de sujet & de principe. De sorte que l'on pourroit encore imaginer un nouveau *sujet* & un nouveau *principe* de ce sujet de l'etenduë, & ainsi à l'infini ; parce que l'esprit se représente des idées générales de *sujet* & de *principe* comme il lui plait.

Il est vrai qu'il y a grande apparence, que les hommes n'auroient pas obscurci si fort l'idée qu'ils ont de la matiére, s'ils n'avoient eu quelques raisons pour cela, & que plusieurs soûtiennent des sentimens contraires à ceux-ci par des principes de Théologie. Sans doute l'étenduë n'est point l'essence de la matiére, si cela est contraire à la foi, on y souscrit. L'on est graces à Dieu tres-persuadé de la foiblesse & de la limitation de l'esprit humain. On sçait qu'il a trop peu d'étenduë pour mesurer une puissance infinie, que Dieu peut infiniment plus que nous ne pouvons concevoir, qu'il ne nous donne des idées que pour connoitre les choses qui arrivent par l'ordre de la nature, & qu'il nous cache le reste. On est donc toûjours prêt à soûmettre l'esprit à la foi ; mais il faut d'autres preuves que celles qu'on apporte ordinairement pour ruiner les raisons que l'on vient de dire parce que les maniéres dont on explique les mysteres de la foi ne sont pas de foi, & qu'on les croit même sans comprendre qu'on en puisse jamais expliquer nettement la maniére.

On croit par exemple, le Mystere de la Trinité quoi que l'esprit humain ne le puisse concevoir, & on ne laisse pas de croire que des choses qui ne different point entr'elles, quoique cette proposition semble le détrui-

détruire. Car on est persuadé qu'il ne faut faire usage de son esprit, que sur des sujets proportionnez à sa capacité, & qu'on ne doit pas regarder fixement nos mystéres, de peur d'en être ébloüi, selon cet avertissement du saint Esprit ; *Qui scrutator est majestatis opprimetur à gloria*.

Si toutefois on croyoit qu'il fût à propos pour la satisfaction de quelques esprits, d'expliquer comment le sentiment qu'on a de la matiére, s'accorde avec ce que la foi nous enseigne de la Transsubstantiation, on le feroit peut-être d'une maniére assez nette & assez distincte, & qui certainement ne choqueroit en rien les décisions de l'Eglise ; mais on croit se pouvoir dispenser de donner cette explication, principalement dans cet ouvrage.

Car il faut remarquer que les Saints Peres ont presque toûjours parlé de ce mystére, comme d'un mystére incomprehensible : qu'ils n'ont point philosophé pour l'expliquer ; & qu'ils se sont contentez pour l'ordinaire de comparaisons peu exactes, plus propres pour faire connoître le dogme, que pour en donner une explication qui contentât l'esprit : qu'ainsi la tradition est pour ceux qui ne philosophent point sur ce mystére, & qui soûmettent leur esprit à la foi sans s'embarrasser inutilement dans ces questions tres-difficiles.

On auroit donc tort de demander aux Philosophes, qu'ils donnassent des explications claires & faciles de la maniére dont le corps de JESUS-CHRIST est dans l'Eucharistie ; car ce seroit leur demander qu'ils dissent des nouveautez en Théologie. Et si les Philosophes répondoient imprudemment à cette demande, il semble qu'ils ne pourroient éviter la condamnation, ou de leur Philosophie, ou de leur Théologie. Car si leurs explications étoient obscures, on mépriseroit les principes de leur Philosophie ; & si leur réponse étoit claire ou facile, on apprehenderoit avec quelque raison la nouveauté de leur Théologie.

Puis donc que la nouveauté en matiére de Théologie porte le caractere de l'erreur, & qu'on a droit de méprifer des opinions pour cela feul qu'elles font nouvelles, & fans fondement dans la tradition : on ne doit pas entreprendre de donner des explications faciles & intelligibles des chofes, que les Peres & les Conciles n'ont point entiérement expliquées; & il fuffit de tenir le dogme de la Tranfubftantiation, fans en vouloir expliquer la maniére. Car autrement ce feroit jetter des femences nouvelles de difputes, & de querelles, dont il n'y a déja que trop; & les ennemis de la vérité ne manqueroient pas de s'en fervir malicieufement pour opprimer leurs adverfaires.

Les difputes en matiére d'explications de Théologie femblent être des plus inutiles & des plus dangereufes : & elles font d'autant plus à craindre, que les perfonnes mêmes de pieté s'imaginent fouvent qu'ils ont droit de rompre la charité, avec ceux qui n'entrent point dans leurs fentimens. On n'en a que trop d'expériences, & la caufe n'en eft pas fort cachée. Ainfi c'eft toûjours le meilleur & le plus fûr de ne point fe preffer de parler des chofes dont on n'a point d'évidence, & que les autres ne font pas difpofez à concevoir.

Il ne faut pas auffi que des explications obfcures & incertaines des myfteres de la foi, lefquelles on n'eft point obligé de croire, nous fervent de régle & de principe pour raifonner en Philofophie; où il n'y a que l'évidence qui nous doive perfuader. Il ne faut pas changer les idées claires & diftinctes d'étenduë, de figure, & de mouvement local, pour ces idées générales & confufes de principe, ou de fujet d'étenduë, de forme, de quidditez, de qualitez réelles, & de tous ces mouvemens de génération, de corruption, d'alteration, & d'autres femblables qui différent du mouvement local. Les idées réelles produiront une fcience réelle : mais les idées générales de Logique ne produiront jamais qu'une fcience vague, fuperficielle & fterile. Il faut donc confidérer avec affez d'attention

tion

tion ces idées distinctes & particuliéres des choses, pour reconnoître les proprietez qu'elles renferment; & étudier ainsi la nature, au lieu de se perdre dans des chimeres qui n'existent que dans la raison de quelques Philosophes. Chap. VIII.

CHAPITRE IX.

Chap. IX.

I. *Derniére cause générale de nos erreurs.* II. *Que les idées des choses ne sont pas toûjours présentes à l'esprit dés qu'on le souhaite.* III. *Que tout esprit fini est sujet à l'erreur & pourquoi.* IV. *Qu'on ne doit pas juger qu'il n'y a que des corps ou des esprits, ni que Dieu soit esprit, comme nous concevons les esprits.*

I. *Derniére cause générale de nos erreurs.*

Nous avons parlé jusques ici des erreurs, dont on peut assigner quelque cause occasionnelle dans la nature de l'entendement pur, ou de l'esprit consideré comme agissant par lui-même; & dans la nature des idées, c'est-à-dire dans la maniére dont l'esprit apperçoit les objets de dehors. Il ne reste maintenant qu'à expliquer une cause, que l'on peut appeller universelle & générale de toutes nos erreurs; parce qu'on ne conçoit point d'erreur qui n'en dépende en quelque maniére. Cette cause est, que le néant n'ayant point d'idée qui le représente, l'esprit est porté à croire que les choses dont il n'a point d'idée n'existent pas.

Il est constant que la source générale de nos erreurs, comme nous avons déja dit plusieurs fois, c'est que nos jugemens ont plus d'étenduë que nos perceptions. Car lors que nous considerons quelque objet, nous ne l'envisageons ordinairement que par un côté, & nous ne nous contentons pas de juger du côté que nous avons consideré, mais nous jugeons de l'objet tout entier. Ainsi il arrive souvent que nous nous trompons, parce que bien que la chose soit vraye du côté que nous l'avons examinée, elle se trouve ordinai-

CHAP. IX. dinairement fausse de l'autre, & ce que nous croyons vrai n'est seulement que vrai semblable. Or il est visible que nous ne jugerions pas absolument des choses comme nous faisons, si nous ne pensions pas en avoir consideré tous les côtez, ou si nous ne les supposions pas semblables à celui que nous avons examiné. Ainsi la cause générale de nos erreurs, c'est que n'ayant point d'idée des autres côtez de nôtre objet, ou de leur différence d'avec celui qui est présent à nôtre esprit, nous croyons que ces autres côtez ne sont point; ou tout au moins nous supposons qu'ils n'ont point de différence particuliére.

Cette maniére d'agir nous paroît assez raisonnable. Car le néant ne formant point d'idée dans l'esprit, on a quelque sujet de croire que les choses qui ne forment point d'idée dans l'esprit, dans le tems qu'on les examine, ressemblent au neant. Et ce qui nous confirme dans ce sentiment, c'est que nous sommes persuadez par une espece d'instinct, que les idées des choses sont dûës à nôtre nature, & qu'elles sont soûmises de telle maniére à l'esprit, qu'elles doivent se representer à lui dés qu'il le soûhaite.

II. Les idées des choses ne sont pas présentes à l'esprit dés qu'on le souhaite.

Cependant si nous faisions quelque réflexion à l'état présent de nôtre nature, nous n'aurions pas tant de penchant à croire que nous avons toutes les idées des choses dés que nous le voulons. L'homme pour ainsi dire n'est que chair & que sang depuis le peché. La moindre impression de ses sens, & de ses passions rompt la plus forte attention de son esprit; & le cours des esprits & du sang l'emporte avec soi & le pousse continuellement vers les objets sensibles. C'est souvent en vain qu'il se roidit contre le torrent qui l'entraine; & c'est rarement qu'il s'avise d'y resister: car il y a trop de douceur à le suivre, & trop de fatigue à s'y opposer. L'esprit donc se rebutte & s'abbat aussitôt qu'il a fait quelque effort pour se prendre & pour s'arrêter à quelque vérité: il est absolument faux dans l'état où nous sommes, que les idées des choses soient presentes à nôtre esprit toutes les fois que nous les vou-

voulons considérer. Ainsi nous ne devons point juger que les choses ne sont point, de cela seul que nous n'en avons aucunes idées. CHAP. IX.

III. Tout esprit fini est sujet à l'erreur.

Mais quand nous supposerions l'homme maître absolu de son esprit & de ses idées, il seroit encore sujet à l'erreur par sa nature. Car l'esprit de l'homme est limité, & tout esprit limité est par sa nature sujet à l'erreur. La raison en est, que les moindres choses ont entr'elles une infinité de rapports, & qu'il faut un esprit infini pour les comprendre. Ainsi un esprit limité ne pouvant embrasser ni comprendre tous ces rapports quelque effort qu'il fasse, il est porté à croire que ceux qu'il n'apperçoit pas n'existent point, principalement lorsqu'il ne fait pas d'attention à la foiblesse & à la limitation de son esprit, ce qui lui est fort ordinaire. Ainsi la limitation de l'esprit toute seule emporte avec soi la capacité de tomber dans l'erreur.

Toutefois si les hommes, dans l'état même où ils sont de foiblesse & de corruption, faisoient toûjours bon usage de leur liberté, ils ne se tromperoient jamais. Et c'est pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur est blâmé avec justice, & merite même d'être puni : car il suffit pour ne se point tromper de ne juger que de ce qu'on voit, & de ne faire jamais des jugemens entiers, que des choses que l'on est assuré d'avoir examinées dans toutes leurs parties, ce que les hommes peuvent faire. Mais ils aiment mieux s'assujettir à l'erreur que de s'assujettir à la regle de verité: ils veulent décider sans peine & sans examen. Ainsi il ne faut pas s'étonner, s'ils tombent dans un nombre infini d'erreurs, & s'ils font souvent des jugemens assez incertains.

IV. On ne doit pas juger qu'il n'y ait rien

Les hommes par exemple n'ont point d'autres idées de substance, que celles de l'esprit & du corps: c'est-à dire d'une substance qui pense & d'une substance étenduë. Et de là ils prétendent avoir droit de conclure, que tout ce qui existe est corps ou esprit. Ce n'est pas que je prétende assurer qu'il y ait quelque sub-

CHAP. IX. *de créé que des corps ou des esprits, ni que Dieu soit esprit comme nous concevons les esprits.*

substance qui ne soit ni corps ni esprit : car on ne doit pas assurer que des choses existent, lors qu'on n'en a point de connoissance ; puisqu'il semble que Dieu qui ne nous cache point ses ouvrages, nous en auroit donné quelque idée. Cependant, je croi qu'on ne doit rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créez, par les idées que l'on en a ; puisqu'il se peut absolument faire que Dieu ait des raisons de nous les cacher que nous ne sçachions pas, quand ce ne seroit qu'à cause que ces êtres n'ayant aucun rapport à nous, il nous seroit assez inutile de les connoître : de même qu'il ne nous a pas donné des yeux assez bons pour conter les dents d'un ciron, parce qu'il est assez inutile pour la conservation de nôtre corps, que nous ayons la vûë si perçante.

Mais quoi que l'on ne pense pas devoir juger avec précipitation, que tous les êtres soient esprits ou corps ; on croit cependant qu'il est tout à fait contre la raison, que des Philosophes pour expliquer les effets naturels se servent d'autres idées, que celles qui dependent de la pensée & de l'étenduë, puisqu'en effet ce sont les seules que nous ayons qui soient distinctes ou particulieres.

Il n'y a rien de si déraisonnable, que de s'imaginer une infinité d'êtres sur de simples idées de Logique ; de leur attribuer une infinité de proprietez ; & de vouloir ainsi expliquer des choses qu'on n'entend point, par des choses que non seulement on ne conçoit pas, mais qu'il n'est pas même possible de concevoir. C'est faire de même que des aveugles qui voulant parler entr'eux des couleurs & en soûtenir des Theses, se serviroient pour cela des definitions que les Philosophes leur donnent desquelles ils tireroient plusieurs conclusions. Car comme ces aveugles ne pourroient faire que des raisonnemens plaisans & ridicules sur les couleurs, parce qu'ils n'en auroient pas des idées distinctes, & qu'ils en voudroient raisonner sur des idées générales & de Logique : ainsi les Philosophes ne peuvent pas faire des raisonnemens soli-

ſolides ſur les effets de la nature, lorſqu'ils ne ſe ſervent pour cela que des idées générales & de Logique, d'acte, de puiſſance, d'être, de cauſe, de principe, de forme, de qualité, & d'autres ſemblables. Il eſt abſolument neceſſaire qu'ils ne s'appuyent que ſur les idées diſtinctes ou particulieres de la penſée & de l'étenduë, & de celles qu'elles renferment, comme la figure, le mouvement, &c. Car on ne doit point attendre de connoitre la nature que par la conſideration des idées diſtinctes qu'on en a; & il vaut mieux ne point méditer des chiméres.

On ne doit pas toutesfois aſſurer qu'il n'y ait que des eſprits & des corps, des êtres qui penſent & des êtres étendus, parce qu'on s'y peut tromper. Car quoi qu'ils ſuffiſent pour expliquer la nature, & par conſéquent que l'on puiſſe conclure ſans crainte de ſe tromper, que les choſes naturelles dont nous avons quelque connoiſſance, dépendent de l'étenduë & de la penſée; cependant il ſe peut abſolument faire qu'il y en ait quelques autres dont nous n'ayons aucune idée, & dont nous ne voyons aucuns effets.

Les hommes font donc un jugement précipité, quand ils jugent comme un principe indubitable, que toute ſubſtance eſt corps ou eſprit. Mais ils en tirent encore une concluſion précipitée, lorſqu'ils concluent par la ſeule lumiére de la raiſon que Dieu eſt un eſprit. Il eſt vrai que puiſque nous ſommes créez à ſon image & à ſa reſſemblance, & que l'Ecriture Sainte nous apprend en pluſieurs endroits que Dieu eſt un eſprit nous le devons croire, & l'appeller ainſi: mais la raiſon toute ſeule ne nous le peut apprendre. Elle nous dit ſeulement que Dieu eſt un être infiniment parfait, & qu'il doit être plûtôt eſprit que corps, puiſque nôtre ame eſt plus parfaite que nôtre corps: mais elle ne nous aſſure pas, qu'il n'y ait point encore des êtres plus parfaits que nos eſprits; & plus au deſſus de nos eſprits, que nos eſprits ne ſont au deſſus de nos corps.

Or ſuppoſé qu'il y eût de ces êtres, comme il pa-

CHAP. IX. roît même indubitable par la raison que Dieu en a pû créer, il est clair qu'ils ressembleroient plus à Dieu que nous. Ainsi la même raison nous apprend que Dieu auroit plûtôt leurs perfections que les nôtres, qui ne seroient que des imperfections à leur égard. Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation, que le mot d'esprit dont nous nous servons pour exprimer ce qu'est Dieu & ce que nous sommes, soit un terme univoque, & qui signifie les mêmes choses ou des choses fort semblables. Dieu est plus au dessus des esprits créez, que ces esprits ne sont au dessus des corps; & on ne doit pas tant appeller Dieu un esprit pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas materiel. C'est un être infiniment parfait, on n'en peut pas douter. Mais comme il ne faut pas s'imaginer avec les Anthropomorphites, qu'il doive avoir la figure humaine, à cause qu'elle paroît la plus parfaite, quand mêmes nous le supposerions corporel, il ne faut pas aussi penser que l'esprit de Dieu ait des pensées humaines: & que son esprit soit semblable au nôtre, à cause que nous ne connoissons rien de plus parfait que nôtre esprit. Il faut plûtôt croire que comme il renferme dans lui-même les perfections de la matiére sans être materiel, puisqu'il est certain que la matiére a rapport à quelque perfection qui est en Dieu; il comprend aussi les perfections des esprits créez sans être esprit de la maniére que nous concevons les esprits: que son nom véritable est, CELUY QUI EST; c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini & universel.

CHA-

CHAPITRE X.

CHAP. X.

Exemples de quelques erreurs de Physique, dans lesquelles on tombe, parce qu'on suppose que des choses qui différent dans leur nature; leurs qualitez, leur étenduë, leur durée, & leur proportion, sont semblables, en toutes ces choses.

NOus avons vû dans le Chapitre précedent que les hommes font un jugement précipité, quand ils jugent que tous les êtres ne sont que de deux sortes, esprits ou corps. Nous montrerons dans ceux qui suivent, qu'ils ne font pas seulement des jugemens précipitez; mais qu'ils en font de tres-faux, & qui sont les principes d'un nombre infini d'erreurs, lorsqu'ils jugent que les êtres ne sont pas differens dans leurs rapports ni dans leurs maniéres, à cause qu'ils n'ont point d'idée de ces differences.

Il est constant que l'esprit de l'homme ne cherche que les rapports des choses; premiérement ceux que les objets qu'il considére peuvent avoir avec lui, & ensuite ceux qu'ils ont les uns avec les autres. Car l'esprit de l'homme ne cherche que son bien, & la vérité. Pour trouver son bien, il considere avec soin par la raison, & par le goût ou le sentiment, si les objets ont un rapport de convenance avec lui. Pour trouver la verité, il considére si les objets ont rapport d'égalité, ou de ressemblance les uns avec les autres, ou qu'elle est précisément la grandeur qui est égale à leur inégalité. Car de même que le bien n'est le bien de l'esprit, que parce qu'il lui est convenable: ainsi la vérité n'est verité, que par le rapport d'égalité, ou de ressemblance qui se trouve entre deux ou plusieurs choses: soit entre deux ou plusieurs objets, comme entre une aûne, & de la toile; car il est vrai que cette toile a une aûne, parce qu'il y a égalité entre l'aune & la toile: soit entre deux ou plusieurs idées, comme entre les deux idées de trois

&

CHAP. X.

& trois & celle de six ; car il est vrai que trois & trois sont six, à cause qu'il y a égalité entre les deux idées de trois & trois & celle de six: soit enfin entre les idées & les choses, quand les idées representent ce que les choses sont; car lorsque je dis qu'il y a un Soleil, ma proposition est vraye ; parce que les idées que j'ai d'existence & de Soleil, representent que le Soleil existe véritablement. Toute l'action & toute l'attention de l'esprit aux objets n'est donc que pour tâcher d'en découvrir les rapports, puisqu'on ne s'applique aux choses que pour en reconnoître la verité ou la bonté.

Mais, comme nous avons déja dit dans le Chapitre précedent, l'attention fatigue beaucoup l'esprit. Il se lasse bien-tôt de resister à l'impression des sens qui le détourne de son objet, & qui l'emporte vers d'autres, que l'amour qu'il a pour son corps lui rend agréables. Il est extrémement borné, & ainsi les differences qui sont entre les sujets qu'il examine, étant infinies ou presque infinies, il n'est pas capable de les distinguer. L'esprit suppose donc des ressemblances imaginaires, où il ne remarque pas de différences positives & réelles; les idées de ressemblance lui étant plus présentes, plus familiéres, & plus simples que les autres. Car il est visible que la ressemblance ne renferme qu'un rapport, & qu'il ne faut qu'une seule idée pour juger que mille choses sont semblables : au lieu que pour juger, sans crainte de se tromper, que mille objets sont differens entr'eux, il est absolument nécessaire d'avoir présentes à l'esprit mille idées différentes.

Les hommes s'imaginent donc que les choses de differente nature sont de même nature, & que toutes les choses de même espéce ne différent presque point les unes des autres. Ils jugent que les choses inégales, sont égales; que celles qui sont inconstantes sont constantes ; & que celles qui sont sans ordre & sans proportion, sont tres-ordonnées, & tres-proportionnées. En un mot ils croyent souvent que des choses differentes en nature, en qualité, en étenduë, en durée & en

en proportion, sont semblables en toutes ces choses. Mais cela merite d'être expliqué plus au long par quelques exemples, parce que c'est la cause d'un nombre infini d'erreurs.

L'esprit & le corps, la substance qui pense, & celle qui est étenduë, sont deux genres d'être tout-à-fait différens, & entiérement opposez : ce qui convient à l'un ne peut convenir à l'autre. Cependant la plûpart des hommes faisant peu d'attention à l'idée qu'ils ont de la pensée, & étant continuellement touchez par les corps, ont regardé l'ame & le corps comme une seule & même chose : ils ont imaginé de la ressemblance entre deux choses si différentes. Ils ont voulu que l'ame fût materielle, c'est-à-dire étenduë dans tout le corps, & figurée comme le corps. Ils ont attribué à l'esprit ce qui ne peut convenir qu'au corps.

De plus les hommes sentant du plaisir, de la douleur, des odeurs, des saveurs, &c; & leur corps leur étant plus présent que leur ame même : c'est-à-dire s'imaginant facilement leur corps, & ne pouvant imaginer leur ame : ils lui ont attribué les facultez de sentir, d'imaginer, & quelquefois mêmes celle de concevoir, qui ne peuvent appartenir qu'à l'ame. Mais les exemples suivans seront plus sensibles.

Il est certain que tous les corps naturels, ceux-là même que l'on appelle de même espéce, different les uns des autres ; que de l'or n'est pas tout-à-fait semblable à de l'or, & qu'une goute d'eau est différente d'une autre goute d'eau. Il en est de tous les corps de même espece comme des visages. Tous les visages ont deux yeux, un nez, une bouche, ce sont tous des visages, & des visages d'hommes ; & cependant on peut dire qu'il n'y en eut jamais deux tout-à-fait semblables. De même un morceau d'or a des parties fort semblables à un autre morceau d'or, & une goute d'eau a assurément beaucoup de ressemblance avec une autre goute d'eau : néanmoins on peut assurer que l'on n'en peut pas donner deux goutes, fussent-elles prises de la même riviére, qui se ressemblent entiérement.

CHAP. X. ment. Toutefois les Philosophes suppofent fans réflexion des ressemblances essentielles entre les corps de même espece, ou des ressemblances qui consistent dans l'indivisible; car les essences des choses consistent dans un indivisible selon leur fausse opinion.

La raison pour laquelle ils tombent dans une erreur si grossiere, c'est qu'ils ne veulent pas considérer avec quelque soin les choses, sur lesquelles cependant ils composent de gros volumes. Car de même qu'on ne met pas une parfaite ressemblance entre les visages, parce que l'on a soin de les regarder de prés, & que l'habitude qu'on a prise de les distinguer fait que l'on en remarque les plus petites differences : ainsi, si les Philosophes consideroient la nature avec quelque attention, ils reconnoîtroient assez de causes de diversitez dans les choses même qui nous causent les mêmes sensations, & que nous appellons pour cela de même espece; & ils n'y supposeroient pas si facilement des ressemblances essentielles. Des aveugles auroient tort, s'ils supposoient une ressemblance essentielle entre les visages qui consistât dans l'indivisible à cause qu'ils n'en apperçoivent pas sensiblement les differences : les Philosophes ne doivent donc pas supposer de telles ressemblances dans les corps de même espece, à cause qu'ils n'y remarquent point de différences, par les sensations qu'ils en ont.

L'inclination que nous avons à supposer de la ressemblance dans les choses, nous porte encore à croire qu'il y a un nombre déterminé de différences & de formes; & que ces formes ne sont point capables de plus & de moins. Nous pensons que tous les corps different les uns des autres comme par degrez : que ces degrez même gardent certaines proportions entr'eux : En un mot nous jugeons des choses materielles comme des nombres.

Il est clair que cela vient de ce que l'esprit se perd dans les rapports des choses incommensurables, comme sont les différences infinies, qui se trouvent dans les corps naturels, & qu'il se soulage quand il imagi-

ne quelque ressemblance, ou quelque proportion entr'elles; parce qu'alors il se représente plusieurs choses avec une tres-grande facilité. Car comme j'ai déja dit, il ne faut qu'une idée pour juger que plusieurs choses se ressemblent, & il en faut plusieurs pour juger qu'elles different entr'elles. Par exemple, si l'on sçait le nombre des Anges; & que pour chaque Ange il y ait dix Archanges; & que pour chaque Archange il y ait dix Thrônes; & ainsi de suite en gardant la même proportion d'un à dix jusqu'au dernier ordre des Intelligences; l'esprit peut sçavoir quand il voudra le nombre de ces esprits bien-heureux, & mêmes en juger à peu prés tout d'une vûë en y faisant une forte attention, ce qui lui plaît infiniment. Et c'est ce qui peut avoir porté quelques personnes à juger ainsi du nombre des esprits celestes: comme il est arrivé à quelques Philosophes, qui ont mis une proportion décuple de pesantenr & de legereté entre les élemens, supposant le feu dix fois plus leger que l'air, & ainsi des autres.

Quand l'esprit se trouve obligé d'admettre des différences entre les corps par les différentes sensations qu'il en a, & encore par quelques autres raisons particulieres, il n'en met toûjours que le moins qu'il peut. C'est par cette raison qu'il se persuade facilement que les essences des choses consistent dans l'indivisible, & qu'elles sont semblables aux nombres, comme nous venons de dire: parce qu'alors il ne lui faut qu'une idée pour se représenter tous les corps qu'ils appellent de même espece. Si on met par exemple un verre d'eau dans un muid de vin, les Philosophes veulent que l'essence du vin demeure toûjours la même, & que l'eau soit convertie en vin. Que de même qu'entre trois & quatre il ne peut y avoir de nombre, puisque la véritable unité est indivisible; qu'ainsi il est nécessaire que l'eau soit convertie en la nature & en l'essence du vin, ou que le vin perde sa nature. Que de même que tous les nombres de quatre sont tout-à-fait semblables; qu'ainsi l'essence de l'eau est tout-à-fait sem-

CHAP. X. ſemblable dans toutes les eaux. Que comme le nombre de trois differe eſſentiellement du nombre de deux, & qu'il ne peut avoir les mêmes proprietez que lui: qu'ainſi deux corps de différente eſpece different eſſentiellement, & d'une telle maniére qu'ils n'ont jamais les mêmes proprietez qui viennent de l'eſſence, & d'autres ſemblables. Cependant ſi les hommes conſideroient les véritables idées des choſes avec quelque attention, ils découvriroient bien-tôt que tous les corps étant étendus, leur nature ou leur eſſence n'a rien de ſemblable aux nombres, & qu'elle ne peut conſiſter dans l'indiviſible.

Les hommes ne ſuppoſent pas ſeulement de l'identité, de la reſſemblance, ou de la proportion dans la nature dans le nombre & dans les differences eſſentielles des ſubſtances, ils en ſuppoſent dans tout ce qu'ils apperçoivent. Preſque tous les hommes jugent que toutes les étoiles fixes ſont attachées au Ciel comme à une voûte dans une égale diſtance de la terre, Les Aſtronomes ont prétendu pendant long-tems, que les Planettes tournoient par des cercles parfaits; & ils en ont inventé un tres-grand nombre, comme les concentriques, les excentriques, les epicycles, les déferens, & les équans pour expliquer les Phénomenes qui contrediſent leur préjugé.

Il eſt vrai que dans ces derniers ſiécles les plus habiles ont corrigé l'erreur des Anciens,& qu'ils croient que les Planetes décrivent des ellipſes par leur mouvement. Mais, s'ils prétendent que les ellipſes ſoient réguliéres, comme on eſt porté à le croire, à cauſe que l'eſprit ſuppoſe la régularité, où il ne voit pas d'irregularité; ils tombent dans une erreur, d'autant plus difficile à corriger, que les obſervations que l'on peut faire ſur le cours des Planetes, ne peuvent pas être aſſez exactes, ni aſſez juſtes pour montrer l'irregularité de leurs mouvemens. Il n'y a que la Phyſique qui puiſſe corriger cette erreur; car elle eſt infiniment moins remarquable, que celle qui ſe rencontre dans le ſyſtême des cercles parfaits.

Mais

Mais il eſt arrivé une choſe aſſez particuliére touchant la diſtance & le mouvement des Planetes. Car les Aſtronomes n'y ayant pû trouver de proportion Arithmetique ou Géometrique, cela répugnant manifeſtement aux obſervations, quelques-uns ſe ſont imaginez qu'elles gardoient donc une ſorte de proportion, qu'on appelle harmonique, dans leurs diſtances & dans leurs mouvemens. De là vient qu'un Aſtronome de ce ſiécle dans ſon *Almageſte nouveau* commence la Section qui a pour titre *de Syſtemate mundi harmonico*, par ces paroles. *Il n'y a point d'Aſtronome, pour peu verſé qu'il ſoit dans ce qui regarde l'Aſtronomie, qui ne reconnoiſſe une eſpece d'harmonie dans le mouvement & les intervalles des Planetes, s'il conſidére attentivement l'ordre qui ſe trouve dans les Cieux.* Ce n'eſt pas que cet Auteur ſoit de ce ſentiment: car les obſervations qu'on a faites lui ont aſſez fait connoître l'extravagance de cette harmonie imaginaire, qui a été cependant l'admiration de pluſieurs Auteurs anciens & nouveaux dont le Pere Riccioli rapporte, & réfute les ſentimens. On attribuë même à Pythagore & à ſes ſectateurs, d'avoir crû que les Cieux faiſoient par leurs mouvemens reglez un merveilleux concert, que les hommes n'entendent point parce qu'ils y ſont accoûtumez; de même, diſoit-il, que ceux qui habitent auprés des chûtes des eaux du Nil, n'en entendent pas le bruit. Mais je n'apporte cette opinion particuliere de la proportion harmonique des diſtances & des mouvemens des Planetes, que pour faire voir que l'eſprit ſe plaît dans les proportions, & que ſouvent il les imagine où elles ne ſont pas.

CHAP. X.

Riccioli 2. vol. *Nemo eſt paulo eruditior in Aſtronomicis, qui cœlorum ordinem contemplatus, non agnoſcat harmoniam quamdam in planetarum intervallis, & motibus.*

L'eſprit ſuppoſe auſſi l'uniformité dans la durée des choſes, & il s'imagine qu'elles ne ſont point ſujettes au changement & à l'inſtabilité, quand il n'eſt point comme forcé par les rapports des ſens d'en juger autrement.

Toutes les choſes matérielles étant étenduës ſont capables de diviſion, & par conſéquent de corruption:

Quand

Quand on fait un peu de réflexion sur la nature des corps, on reconnoît visiblement qu'ils sont corruptibles. Cependant il y a eu un tres-grand nombre de Philosophes, qui se sont persuadez que les Cieux quoique matériels étoient incorruptibles.

Les Cieux sont trop éloignez de nous pour y pouvoir découvrir les changemens qui y arrivent ; & il est rare qu'il s'y en fasse d'assez grands pour être veus d'ici-bas. Cela a suffi à une infinité de personnes, pour croire qu'ils étoient en effet incorruptibles. Ce qui les a encore confirmez dans leur opinion, c'est qu'ils attribuent à la contrarieté des qualitez, la corruption qui arrive aux corps sublunaires. Car comme ils n'ont jamais été dans les Cieux pour voir ce qui s'y passe, ils n'ont point eu d'expérience que cette contrarieté de qualitez s'y rencontrât : ce qui les a portez à croire qu'effectivement elle ne s'y rencontre point. Ainsi ils ont conclu que les Cieux étoient exemts de corruption, par cette raison, que ce qui corrompt, selon leur sentiment, tous les corps d'ici-bas, ne se trouve point là haut.

Il est visible que ce raisonnement n'a aucune solidité : car on ne voit point, pourquoi il ne se peut pas trouver quelqu'autre cause de corruption, que cette contrarieté de qualitez qu'ils imaginent ; ni sur quel fondement ils peuvent assurer, qu'il n'y a ni chaleur, ni froideur, ni secheresse, ni humidité dans les Cieux ; que le Soleil n'est pas chaud, & que Saturne n'est pas froid.

Il y a quelque apparence de raison de dire que des pierres fort dures, du verre, & d'autres corps de cette nature ne se corrompent pas, puisqu'on voit qu'ils subsistent long-tems en même état, & que l'on en est assez proche pour voir les changemens qui leur arriveroient. Mais étant aussi éloignez des Cieux que nous en sommes, il est tout-à-fait contre la raison de conclure qu'ils ne se corrompent pas, à cause que l'on n'y sent pas de qualitez contraires, & qu'on ne voit pas qu'ils se corrompent. Cependant on ne dit pas seule-

seulement qu'ils ne se corrompent pas, on dit absolument qu'ils sont inalterables & incorruptibles, & peu s'en faut que les Peripateticiens ne disent que les corps celestes sont autant de divinitez, comme Aristote leur maître l'a crû.

La beauté de l'Univers ne consiste pas dans l'incorruptibilité de ses parties, mais dans la varieté qui s'y trouve; & ce grand ouvrage du monde ne seroit pas si admirable sans cette vicissitude de choses que l'on y remarque. Une matiére infiniment étenduë, sans mouvement, & par conséquent sans forme & sans corruption, feroit bien connoître la puissance infinie de son Auteur, mais elle ne donneroit aucune idée de sa sagesse. C'est pour cela, que toutes les choses corporelles sont corruptibles, & qu'il n'y a point de corps, auquel il n'arrive quelque changement, qui l'altére & le corrompe avec le tems. Dieu forme dans le sein mêmes des pierres & du verre, des animaux plus parfaits & plus admirables que tous les ouvrages des hommes. Ces corps, quoique fort durs & fort secs, ne laissent pas de se corrompre avec le tems: L'air & le Soleil ausquels ils sont exposez changent quelques-unes de leurs parties, & il se trouve des vers qui s'en nourrissent, comme l'expérience le fait voir.

Journal des Sçavans, du 9. Août 1666.

Il n'y a point d'autre différence entre ces corps fort durs & fort secs & les autres, si ce n'est qu'ils sont composez de parties fort grosses & fort solides, & par conséquent moins capables d'être agitées, & separées les unes des autres par le mouvement de celles qui viennent de heurter contr'elles; ce qui fait qu'on les regarde comme incorruptibles: Neanmoins ils ne sont point tels de leur nature, comme le tems, l'expérience, & la raison le font assez connoître.

Mais pour les Cieux, ils sont composez de la matiére la plus fluide & la plus subtile, & principalement le Soleil: & tant s'en faut qu'il soit sans chaleur & incorruptible, comme disent les sectateurs d'Aristote, qu'au contraire c'est de tous les corps & le plus chaud,

&

Chap. X.

& le plus sujet au changement. C'est mêmes lui qui échauffe, qui agite, & qui change toutes choses : car c'est lui qui produit par son action, qui n'est autre que sa chaleur, ou le mouvement de ses parties, tout ce que nous voyons de nouveau dans les changemens des saisons. La raison démontre ces choses : mais si on peut resister à la raison, on ne peut resister à l'expérience. Car puisqu'on a découvert dans le Soleil, par le moyen des Telescopes ou grandes Lunettes, des taches aussi grandes que toute la terre, qui s'y sont formées, & qui se sont dissipées en peu de tems : on ne peut pas davantage nier, qu'il ne soit beaucoup plus sujet au changement que la terre que nous habitons.

Tous les corps sont donc dans un mouvement & dans un changement continuel, & principalement ceux qui sont les plus fluides, comme le feu, l'air & l'eau ; puis les parties des corps vivans, comme la chair & mêmes les os, & enfin les plus durs : Et l'esprit ne doit pas supposer une espece d'immutabilité dans les choses par cette raison, qu'il n'y voit point de corruption, ni de changement ; car ce n'est pas une preuve qu'une chose soit toûjours semblable à elle-même, à cause qu'on n'y reconnoît point de différence ; ni que des choses ne soient pas, à cause que l'on n'en a point d'idée ou de connoissance.

Chap. XI.

CHAPITRE XI.

Exemples de quelques erreurs de Morale qui dépendent du même principe.

CEtte facilité que l'esprit trouve à imaginer, & à supposer des ressemblances, par tout où il ne reconnoît pas visiblement de différences, jette aussi la plûpart des hommes dans des erreurs plus dangereuses en matiére de Morale. En voici quelques exemples.

Un

Un François se rencontre avec un Anglois, ou un Italien. Cet étranger a ses humeurs particuliéres : il a de la délicatesse d'esprit, ou si vous voulez, il est fier & incommode. Cela portera d'abord ce François à juger que tous les Anglois, ou tous les Italiens ont le même caractere d'esprit que celui qu'il a frequenté. Il les loüera ou les blâmera tous en général : & s'il en rencontre quelqu'un, il se préoccupera d'abord qu'il est semblable à celui qu'il a déja vû, & il se laissera aller à quelque affection, ou à quelque aversion secrete. En un mot il jugera de tous les particuliers de ces nations par cette belle preuve, qu'il en a vû un ou plusieurs qui avoient de certaines qualitez d'esprit : parce que ne sçachant point d'ailleurs si les autres différent, il les suppose tous semblables.

Un Religieux de quelque Ordre tombe dans une faute : cela suffit afin que la plûpart de ceux qui le sçavent condamnent indifféremment tous les particuliers du même Ordre. Ils portent tous le même habit, & le même nom, ils se ressemblent en cela : c'est assez afin que le commun des hommes s'imagine qu'ils se ressemblent en tout. On suppose qu'ils sont semblables, parce que ne pénétrant pas le fond de leurs cœurs, on ne peut pas voir positivement s'ils différent.

Les calomniateurs, qui s'étudient aux moyens de ternir la réputation de leurs ennemis, se servent d'ordinaire de celui-ci, & l'expérience nous apprend qu'il reüssit presque toûjours. En effet il est tres-proportionné à la portée du commun des hommes. Car il n'est pas difficile de trouver dans des Communautez nombreuses, si Saintes qu'elles soient, quelques personnes peu réglées ou dans de mauvais sentimens; puisque dans la compagnie des Apôtres, dont JESUS-CHRIST mêmes étoit le chef, il s'est trouvé un larron, un traître, un hypocrite, en un mot un Judas.

Les Juifs auroient eu sans doute grand tort, s'ils euf-

eussent porté des jugemens desavantageux contre la compagnie la plus Sainte qui fut jamais, à cause de l'avarice & du déreglement de Judas; & s'ils les eussent tous condamnez dans leur cœur, à cause qu'ils souffroient avec eux ce méchant homme, & que JESUS-CHRIST mêmes ne le punissoit pas, quoiqu'il connût ses crimes.

Il est donc manifestement contre la raison & contre la charité de prétendre, qu'une Communauté est dans quelque erreur, parce qu'il se trouve quelques particuliers qui y sont tombez, quand même les chefs la dissimuleroient, ou qu'ils en seroient eux-mêmes les partisans. Il est vrai que lorsque tous les particuliers veulent soûtenir l'erreur, ou la faute de leur frere, on doit juger que toute la Communauté est coupable: mais on peut dire, que cela n'arrive presque jamais: car il paroît moralement impossible, que tous les particuliers d'un Ordre soient dans les mêmes sentimens.

Les hommes ne devroient donc jamais conclure de cette sorte du particulier au géneral: mais ils ne sçauroient juger simplement de ce qu'ils voyent, ils vont toûjours dans l'excez. Un Religieux d'un tel Ordre est un grand homme, un homme de bien: ils concluent, que tout l'Ordre est rempli de grans hommes, & de gens de bien. De même un Religieux d'un Ordre est dans de mauvais sentimens: donc tout cet Ordre est corrompu, & dans de mauvais sentimens. Mais ces derniers jugemens sont bien plus dangereux que les premiers; parce qu'on doit toûjours bien juger de son prochain, & que la malignité de l'homme fait que les mauvais jugemens, & les discours tenus contre la réputation des autres plaisent beaucoup plus, & s'impriment plus fortement dans l'esprit que les jugemens & les discours avantageux qu'on en fait.

Quand un homme du monde & qui suit ses passions s'attache fortement à son opinion, & qu'il prétend dans les mouvemens de sa passion qu'il a raison

de

de la suivre, on juge avec sujet que c'est un opiniâtre, & il le reconnoît lui-même dés que sa passion est passée. De même quand une personne de pieté, qui est pénétré de ce qu'il dit, & qui a reconnû la vérité de la Religion, & la vanité des choses du monde, veut sur ses lumiéres resister aux déréglemens des autres, & qu'il les reprend avec quelque zele, les gens du monde jugent aussi que c'est un opiniâtre, & ainsi ils concluent que les devots sont opiniâtres. Ils jugent même que les gens de bien sont beaucoup plus opiniâtres, que les dereglez & les méchans: parce que ces derniers ne défendant leurs mauvaises opinions que selon les différentes agitations du sang & des passions, ils ne peuvent pas demeurer long-tems dans leurs sentimens: ils en reviennent. Au lieu que les personnes de pieté y demeurent fermes; parce qu'ils ne s'appuyent que sur des fondemens immobiles, qui ne dépendent pas d'une chose aussi inconstante qu'est la circulation du sang.

Voici donc pourquoi le commun des hommes juge, que les personnes de pieté sont opiniâtres aussi bien que les personnes vicieuses. C'est que les gens de bien sont passionnez pour la vérité & pour la vertu, comme les méchans le sont pour le vice & pour le mensonge. Les uns & les autres parlent presque de la même maniére pour soûtenir leurs sentimens ils sont semblables en cela, quoiqu'ils différent dans le fond. En voilà assez, afin que le monde qui ne pénétre pas la différence des raisons, juge qu'ils sont semblables en tout, à cause qu'ils sont semblables en la maniére dont tout le monde est capable de juger.

Les devots ne sont donc pas opiniâtres, ils sont seulement fermes comme ils le doivent être; & les vicieux & les libertins sont toûjours opiniâtres, quand ils ne demeureroient qu'une heure dans leur sentiment: parce qu'on est seulement opiniâtre lorsqu'on défend une fausse opinion, quand même on ne la défendroit que peu de tems.

Il en est de même de certains Philosophes, qui ont

CHAP. XI. soûtenu des opinions chimeriques, dont ils reviennent. Ils veulent que les autres qui défendent des véritez constantes, & dont ils voyent la certitude avec évidence, les quittent comme de simples opinions, ainsi qu'ils ont fait de celles dont ils s'étoient entêtez mal à propos. Et parce qu'il n'est pas facile d'avoir de la déference pour eux au préjudice de la vérité, & que l'amour qu'on a naturellement pour elle, porte à la défendre avec ardeur; ils jugent que l'on est opiniâtre.

Ces personnes avoient tort de défendre avec obstination leurs chimeres, mais les autres ont raison de soûtenir la vérité avec force & fermeté d'esprit. La maniére des uns & des autres est la même, mais les sentimens sont différens : & c'est cette différence de sentimens, qui fait que les uns sont fermes, & que les autres étoient des opiniâtres.



CON-



CONCLUSION
DES
TROIS PREMIERS LIVRES.



Dès le commencement de cet Ouvrage, j'ai distingué comme deux parties dans l'être simple & indivisible de l'ame ; l'une purement passive, & l'autre passive & active tout ensemble. La premiére est l'esprit ou l'entendement : La seconde est la volonté. J'ai attribué à l'esprit trois facultez, parce qu'il reçoit ses modifications & ses idées de l'Auteur de la nature en trois maniéres. Je l'ai appellé sens, lorsqu'il reçoit de Dieu des idées confonduës avec des sensations, c'est-à-dire des idées sensibles, à l'occasion de certains mouvemens qui se passent dans les organes de ses sens à la presence des objets. Je l'ai appellé imagination & mémoire, lorsqu'il reçoit de Dieu des idées confonduës avec des images, lesquelles sont une espece de sensations foibles & languissantes, que l'esprit ne reçoit, qu'à cause de quelques traces qui se produisent, ou qui se réveillent dans le cerveau par le cours des esprits. Enfin je l'ai appellé esprit pur, ou entendement pur, lorsqu'il reçoit de Dieu les idées toutes pures de la vérité sans mélange de sensations & d'images : non par l'union qu'il a avec le corps, mais par celle qu'il a avec le Verbe, ou la Sagesse de Dieu ; non parce qu'il est dans le monde materiel & sensible, mais parce qu'il subsiste dans le monde immatériel & intelligible ; non pour connoître des choses muables propres à

la conſervation de la vie du corps, mais pour pénétrer des véritez immuables, leſquelles conſervent en nous la vie de l'eſprit.

J'ai fait voir dans le premier & dans le ſecond Livre, que nos ſens & nôtre imagination nous ſont fort utiles pour connoître les rapports, que les corps de dehors ont avec le nôtre : que toutes les idées que l'eſprit reçoit par le corps ſont toutes pour le corps : qu'il eſt impoſſible de découvrir quelque vérité que ce ſoit avec évidence, par les idées des ſens & de l'imagination : que ces idées confuſes ne ſervent qu'à nous attacher à nôtre corps & par nôtre corps à toutes les choſes ſenſibles : & qu'enfin ſi nous voulons éviter l'erreur nous ne devons point nous y fier. Je conclus de même, qu'il eſt moralement impoſſible de connoître par les idées pures de l'eſprit les rapports que les corps ont avec le nôtre : qu'il ne faut point raiſonner ſelon ces idées, pour ſçavoir ſi une pomme, ou une pierre ſont bonnes à manger, qu'il en faut goûter : & qu'encore que l'on puiſſe ſe ſervir de ſon eſprit pour connoître confuſément les rapports des corps étrangers avec le nôtre, c'eſt toûjours le plus sûr de ſe ſervir de ſes ſens. Je donne encore un exemple ; car on ne peut trop imprimer dans l'eſprit des choſes ſi eſſentielles & ſi néceſſaires.

Je veux examiner, par exemple, ce qui m'eſt le plus avantageux d'être juſte, ou d'être riche. Si j'ouvre les yeux du corps, la juſtice me paroît une chimere ; je n'y voi point d'attraits. Je voi des juſtes miſerables, abandonnez, perſecutez, ſans défenſe & ſans conſolation ; car celui qui les conſole & qui les ſoûtient ne paroît point à mes yeux. En un mot, je ne voi pas, de quel uſage peut-être la juſtice & la vertu. Mais ſi je conſidére les richeſſes les yeux ouverts, j'en vois d'abord l'éclat, & j'en ſuis ébloüi. La puiſſance, la grandeur, les plaiſirs & tous les biens ſenſibles accompagnent les richeſſes : & je ne puis douter qu'il ne faille être riche pour être heureux. De même, ſi je me ſers de mes oreilles, j'entens que tous les hommes eſtiment

ment les richesses ; qu'on ne parle que des moyens d'en avoir ; que l'on louë & que l'on honore sans cesse ceux qui les possedent. Ce sens & tous les autres me disent donc, qu'il faut être riche pour être heureux Que si je me ferme les yeux & les oreilles, & que j'interroge mon imagination, elle me representera sans cesse ce que mes yeux auront vû, ce qu'ils auront lû, & ce que mes oreilles auront entendu à l'avantage des richesses:mais elle me représentera encore ces choses tout d'une autre maniére que mes sens, car l'imagination augmente toûjours les idées des choses qui ont rapport au corps & que l'on aime. Si je la laisse donc faire, elle me conduira bien-tôt dans un palais enchanté, semblable à ceux dont les Poëtes & les faiseurs de Romans font des descriptions si magnifiques: & là je verrai des beautez qu'il est inutile que je décrive, lesquelles me convaincront que le Dieu des richesses qui l'habite est le seul capable de me rendre heureux. Voilà ce que mon corps est capable de me persuader, car il ne parle que pour lui, il est nécessaire pour son bien, que l'imagination s'abbatte devant la grandeur & l'éclat des richesses.

Mais si je considére que le corps est infiniment au dessous de l'esprit ; qu'il ne peut en être le maître, qu'il ne peut l'instruire de la vérité, ni produire en lui la lumiére; & que dans cette veuë je rentre en moi-même, & que je me demande: ou plûtôt (puisque je ne suis pas à moi même, ni mon maître, ni ma lumiére) si je m'approche de Dieu, & que dans le silence de mes sens & de mes passions, je lui demande, si je dois préferer les richesses à la vertu, ou la vertu aux richesses : j'entendrai une réponse claire & distincte de ce que je dois faire: réponse éternelle qui a toûjours été dite, qui se dit & qui se dira toûjours : réponse qu'il n'est pas nécessaire que j'explique parce que tout le monde la sçait, ceux qui lisent ceci, & ceux qui ne le lisent pas ; qui n'est ni Grecque ni Latine, ni Françoise, ni Allemande, & que toutes les nations conçoivent : réponse enfin qui console les justes dans

leur pauvreté, & qui desole les pecheurs au milieu de leurs richesses. J'entendrai cette réponse & j'en demeurerai convaincu. Je me rirai des visions de mon imagination & des illusions de mes sens. L'homme interieur qui est en moi se moquera de l'homme animal & terrestre que je porte. Enfin l'homme nouveau croîtra, & le vieil homme sera détruit: pourvû neanmoins que j'obéïsse toûjours à la voix de celui, qui me parle si clairement dans le plus secret de ma raison; & qui s'étant rendu sensible pour s'accommoder à ma foiblesse & à ma maladie, & pour me donner la vie par ce qui me donnoit la mort, me parle encore d'une maniére tres-forte, tres-vive & tres-familiére par mes sens, je veux dire, par la prédication de son Evangile. Que si je l'interroge dans toutes les questions Metaphysiques, naturelles, & de pure Philosophie, aussi bien que dans celles qui regardent le réglement des mœurs, j'aurai toûjours un maître fidelle qui ne me trompera jamais: non seulement je serai Chrêtien, mais je serai Philosophe: je penserai bien, & j'aimerai de bonnes choses: en un mot je suivrai le chemin qui conduit à toute la perfection dont je suis capable, & par la grace & par la nature.

Il faut donc conclure de tout ce que j'ai dit, que pour faire le meilleur usage, qui se puisse des facultez de nôtre ame, de nos sens, de nôtre imagination, & de nôtre esprit, nous ne devons les appliquer qu'aux choses pour lesquelles elles nous sont données. Il faut distinguer avec soin nos sensations, & nos imaginations d'avec nos idées pures; & juger selon nos sensations & nos imaginations des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, sans nous en servir pour découvrir les véritez qu'elles confondent toûjours: & il faut nous servir des idées pures de l'esprit pour découvrir les véritez, sans nous en servir pour juger des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre; parce que ces idées n'ont jamais assez d'étenduë pour nous les représenter parfaitement.

Il est impossible que les hommes connoissent assez

toutes

toutes les figures, & tous les mouvemens des petites parties de leur corps & de leur sang, & de celles d'un certain fruit dans un certain tems de leur maladie, pour connoître qu'il y a un rapport de convenance entre ce fruit & leur corps, & que s'ils en mangent ils seront guéris. Ainsi nos sens seuls sont plus utiles à la conservation de nôtre santé, que les régles de la medecine expérimentale; & la médecine expérimentale que la medecine raisonnée. Mais la medecine raisonnée qui défere beaucoup à l'expérience, & encore plus aux sens, est la meilleure; parce qu'il faut joindre toutes ces choses ensemble. *Voyez les éclaircissemens.*

On se peut donc servir de sa raison en toutes choses, & c'est le privilege qu'elle a sur les sens & sur l'imagination, qui sont limitez aux choses sensibles : mais il faut s'en servir avec régle. Car quoi que ce soit la principale partie de nous-mêmes, il arrive souvent qu'on se trompe en la laissant trop agir; parce qu'elle ne peut pas assez agir sans se lasser, je veux dire qu'elle ne peut assez connoître pour bien juger, & que cependant on veut juger.





DE LA

RECHERCHE

DE LA

VERITÉ.

LIVRE QUATRIEME.

DES INCLINATIONS
ou des mouvemens naturels de l'esprit.

CHAP. I.

CHAPITRE PREMIER.

I. *Les Esprits doivent avoir des inclinations, comme les corps ont des mouvemens.* II. *Dieu ne donne aux esprits du mouvement que pour lui.* III. *Les esprits ne se portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien en général.* IV. *Origine des principales inclinations naturelles qui feront la division de ce quatriéme Livre.*



L ne feroit pas néceſſaire de traiter des inclinations naturelles comme nous allons faire dans ce quatriéme Livre, ni des paſſions comme nous ferons dans le ſuivant, pour découvrir les cauſes des erreurs des hommes, ſi l'entendement ne dépendoit point de la volonté dans la perception des objets: mais

mais parce qu'il reçoit d'elle sa direction, que c'est elle qui le détermine & qui l'applique à quelques objets plûtôt qu'à d'autres ; il est absolument nécessaire de bien comprendre ses inclinations, afin de pénétrer les causes des erreurs ausquelles nous sommes sujets.

I. Les esprits doivent avoir des inclinations comme les corps ont des mouvemens.

Si Dieu en créant ce monde eût produit une matiére infiniment étenduë sans lui imprimer aucun mouvement, tous les corps n'auroient point été différens les uns des autres. Tout ce monde visible ne seroit encore à présent qu'une masse de matiére ou d'étenduë, qui pourroit bien servir à faire connoître la grandeur & la puissance de son Auteur ; mais il n'y auroit pas cette succession de formes & cette varieté de corps, qui fait toute la beauté de l'univers, & qui porte tous les esprits à admirer la sagesse infinie de celui qui le gouverne.

Or il me semble que les inclinations des esprits sont au monde spirituel, ce que le mouvement est au monde materiel ; & que si tous les esprits étoient sans inclinations, ou s'ils ne vouloient jamais rien, il ne se trouveroit pas dans l'ordre des choses spirituelles cette varieté, qui ne fait pas seulement admirer la profondeur de la sagesse de Dieu, comme fait la diversité qui se rencontre dans des choses materielles : mais aussi sa miséricorde, sa justice, sa bonté, & généralement tous ses autres attributs. La différence des inclinations fait donc dans les esprits un effet assez semblable à celui que la différence des mouvemens produit dans le corps ; & les inclinations des esprits, & les mouvemens des corps font ensemble toute la beauté des êtres créés. Ainsi tous les esprits doivent avoir quelques inclinations, de même que les corps ont différens mouvemens. Mais tâchons de découvrir quelles inclinations ils doivent avoir.

Si nôtre nature n'étoit point corrompuë il ne seroit pas nécessaire de chercher par la raison, ainsi que nous allons faire, qu'elles doivent être les inclinations naturelles des esprits créés : nous n'aurions pour cela

CHAP. I.

qu'à nous consulter nous-mêmes, & nous reconnoîtrions par le sentiment interieur, que nous avons de ce qui se passe en nous, toutes les inclinations que nous devons avoir naturellement. Mais, parce que nous sçavons par la foi que le péché a renversé l'ordre de la nature, & que la raison nous apprend que nos inclinations sont dereglées, comme on le verra mieux dans la suite, nous sommes obligez de prendre un autre tour : ne pouvant nous fier à ce que nous sentons, nous sommes obligez d'expliquer les choses d'une maniere plus relevée ; mais qui semblera sans doute peu solide à ceux qui n'estiment que ce qui se fait sentir.

II. Dieu n'a point d'autre fin principale de ses actions que lui même, & il ne donne aux esprits du mouvement que pour lui.

C'est une vérité incontestable, que Dieu ne peut avoir d'autre fin principale de ses operations que lui-même; & qu'il peut avoir plusieurs fins moins principales, qui tendent toutes à la conservation des êtres qu'il a créés. Il ne peut avoir d'autre fin principale que lui même, parce qu'il ne peut pas errer, ou mettre sa derniére fin dans des êtres qui ne renferment pas toute sorte de biens. Mais il peut avoir pour fin moins principale la conservation des êtres créés, parce que participans tous de sa bonté, ils sont necessairement bons, & même tres bons selon l'Ecriture, *valde bona.* Ainsi Dieu les aime, & c'est mêmes son amour qui les conserve, car tous les êtres ne subsistent que parce que Dieu les aime. *Diligis omnia quæ sunt*, dit le Sage, *nihil odisti eorum quæ fecisti : nec enim odiens aliquid constituisti & fecisti. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses, aut quod à te vocatum non esset conservaretur.* En effet il n'est pas possible de concevoir que des choses, qui ne plaisent pas à un être infiniment parfait & tout puissant, subsistent, puisque toutes choses ne subsistent que par sa volonté. Dieu veut donc sa gloire comme la fin principale, & la conservation de ses créatures, mais pour sa gloire.

Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de de celui qui les a créés & qui les conserve, il est ce me

me semble nécessaire que ces inclinations soient entiérement semblables à celles de leur créateur & de leur conservateur. Elles ne peuvent donc avoir naturellement d'autre fin principale que sa gloire, ni d'autre fin seconde que leur propre conservation & celle des autres, mais toûjours par rapport à celui qui leur donne l'être. Car enfin il me paroît incontestable que Dieu ne pouvant vouloir que les volontez qu'il crée, aiment davantage un moindre bien qu'un plus grand bien, c'est-à-dire qu'elles aiment davantage ce qui est moins aimable, que ce qui est plus aimable : il ne peut créer aucune créature sans la tourner vers lui-même, & il lui commande de l'aimer plus que toutes choses; quoi qu'il puisse la créer libre & avec la puissance de se détacher & de se détourner de lui.

III. Les esprits ne se portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien général.

Comme il n'y a proprement qu'un amour en Dieu, qui est l'amour de lui-même : & que Dieu ne peut rien aimer que par cet amour, puisque Dieu ne peut rien aimer que par rapport à lui : aussi Dieu n'imprime qu'un amour en nous, qui est l'amour du bien en général; & nous ne pouvons rien aimer que par cet amour, puisque nous ne pouvons rien aimer qui ne soit ou qui ne paroisse un bien. C'est l'amour du bien en général qui est le principe de tous nos amours particuliers, parce qu'en effet cet amour n'est que nôtre volonté : car comme j'ai déja dit ailleurs la volonté n'est autre chose que l'impression continuelle de l'Auteur de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général. Certainement il ne faut pas s'imaginer que cette puissance que nous avons d'aimer vienne, on dépende de nous. Il n'y a que la puissance de mal aimer, ou plûtôt de bien aimer de mauvaises choses qui dépende de nous; parce qu'étant libres nous pouvons déterminer, & nous déterminons en effet à des biens particuliers, & par conséquent à de faux biens, le bon amour que Dieu ne cesse point d'imprimer en nous; tant qu'il ne cesse point de nous conserver.

Mais non seulement nôtre volonté, ou nôtre amour

CHAP. I.

pour le bien en général vient de Dieu, nos inclinations pour des biens particuliers lesquelles sont communes à tous les hommes, quoi qu'inégalement fortes dans tous les hommes, comme nôtre inclination pour la conservation de nôtre être, & de ceux avec lesquels nous sommes unis par la nature, sont encore des impressions de la volonté de Dieu sur nous : car j'appelle ici indifféremment du nom d'inclination naturelle, toutes les impressions de l'Auteur de la nature, qui sont communes à tous les esprits.

IV. Origine des principales inclinations naturelles qui seront la division de ce quatriéme Livre.

Je viens de dire que Dieu aimoit ses créatures, & que c'étoit mêmes son amour qui leur donnoit & leur conservoit l'être : ainsi Dieu imprimant sans cesse en nous un amour pareil au sien, puisque c'est sa volonté qui fait & qui régle la nôtre, il nous donne aussi toutes ces inclinations naturelles qui ne dépendent point de nôtre choix, & qui nous portent necessairement à la conservation de nôtre être, & de ceux avec lesquels nous vivons.

Car, quoi que le péché ait corrompu toutes choses, il ne les a pas détruites. Quoi que nos inclinations naturelles n'ayent pas toûjours Dieu pour fin par le choix libre de nôtre volonté, elles ont toûjours Dieu pour fin dans l'institution de la nature : car Dieu qui les produit & qui les conserve en nous, ne les produit & ne les conserve que pour lui. Tous les pecheurs tendent à Dieu par l'impression qu'ils reçoivent de Dieu, quoi qu'ils s'en éloignent par l'erreur & l'égarement de leur esprit. Ils aiment bien, car on ne peut jamais mal aimer, puisque c'est Dieu qui fait aimer; mais ils aiment de mauvaises choses mauvaises seulement, parce que Dieu, qui donne mêmes aux pécheurs le pouvoir d'aimer, leur deffend de les aimer, à cause que depuis le péché elles les détournent de son amour. Car les hommes s'imaginant que les créatures causent en eux le plaisir qu'ils sentent à leur occasion, se portent avec fureur vers les corps, & tombent dans un entier oubli de Dieu qui ne paroit point à leurs yeux.

Nous,

Nous avons donc encore aujourd'hui les mêmes inclinations naturelles, ou les mêmes impressions de l'Auteur de la nature qu'avoit Adam avant son peché. Nous avons même les inclinations qu'ont les bienheureux dans le ciel, car Dieu ne fait & ne conserve point de créatures qu'il ne leur donne un amour pareil au sien. Il s'aime, il nous aime, il aime toutes ses creatures; il ne fait donc point d'esprits qu'il ne les porte à l'aimer, à s'aimer, à aimer toutes les creatures. CHAP. I.

Mais comme toutes nos inclinations ne sont que des impressions de l'Auteur de la nature lesquelles nous portent à l'aimer & toutes choses pour lui; elles ne peuvent être reglées, que lorsque nous aimons Dieu de toutes nos forces, & toutes choses pour Dieu, par le choix libre de nôtre volonté: car nous ne pouvons sans injustice abuser de l'amour que Dieu nous donne pour lui, en aimant par cét amour autre chose que lui & sans rapport à lui.

Ainsi nous connoissons présentement non seulement qu'elles sont nos inclinations naturelles; mais encore quelles elles doivent être; afin qu'elles soient bien réglées & selon l'institution de leur Auteur. Car tout le desordre de nos inclinations ne consiste qu'en ce que nous établissons nôtre derniére fin dans nous-mêmes, & qu'au lieu de rapporter tout à Dieu, nous rapportons tout à nous.

Nous avons donc premiérement une inclination pour le bien en général, laquelle est le principe de toutes nos inclinations naturelles, de toutes nos passions, & de tous les amours libres de nôtre volonté.

En second lieu nous avons de l'inclination pour la conservation de nôtre être ou de nôtre bonheur.

En troisiéme lieu nous avons tous de l'inclination pour les autres créatures, lorsqu'elles sont utiles où à nous mêmes, ou à ceux que nous aimons. Nous avons encore beaucoup d'autres inclinations particulieres qui dépendent de celles-ci; mais nous en parlerons peut-être ailleurs. Nous prétendons seulement

CHAP. I.

ment rapporter dans ce quatriéme livre les erreurs de nos inclinations à ces trois chefs ; à l'inclination que nous avons pour le bien en général, à l'amour propre, & à l'amour du prochain.

CHAP. II.

CHAPITRE II.

I. *L'inclination pour le bien en général est le principe de l'inquiétude de nôtre volonté.* II. *Et par conséquent de nôtre peu d'application & de nôtre ignorance.* III. *Premier exemple, la morale peu connuë du commun des hommes.* IV. *Second exemple, l'immortalité de l'ame contestée par quelques personnes.* V. *Que nôtre ignorance est extréme à l'égard des choses abstraites, ou qui n'ont guéres de rapport à nous.*

I. L'inclination pour le bien en général est le principe de l'inquiétude de nôtre volonté.

CEtte vaste capacité qu'a la volonté pour tous les biens en général, à cause qu'elle n'est faite que pour un bien qui renferme en soi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choses que l'esprit lui représente, & cependant ce mouvement continuel que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter. Ce mouvement ne cessant jamais donne nécessairement à l'esprit une agitation continuelle. La volonté qui cherche ce qu'elle desire, oblige l'esprit de se représenter toutes sortes d'objets. L'esprit se les représente, mais l'ame ne les goûte pas ; ou si elle les goûte elle ne s'en contente pas. L'ame ne les goûte pas, parce que souvent la vûë de l'esprit n'est point accompagnée de plaisir ; car c'est par le plaisir que l'ame goûte son bien : & l'ame ne s'en contente pas, parce qu'il n'y a rien qui puisse arrêter le mouvement de l'ame, que celui qui le lui imprime. Tout ce que l'esprit se représente comme son bien, est fini ; & tout ce qui est fini, peut détourner pour un moment nôtre amour, mais il ne peut le fixer. Lorsque l'esprit considére des objets fort nouveaux & fort extraordinaires, ou qui tiennent quelque chose de l'infini, la volonté souffre pour quel-

quelque tems qu'il les examine avec attention ; parce qu'elle espere y trouver ce qu'elle cherche, & que ce qui paroît infini, porte le caractere de son vrai bien; mais avec le tems elle s'en dégoûte aussi bien que des autres. Elle est donc toûjours inquiéte, parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver, & ce qu'elle espére toûjours de trouver : & elle aime le grand, l'extraordinaire, & ce qui tient de l'infini; parce que n'ayant pas trouvé son vrai bien dans les choses communes & familiéres, elle s'imagine le trouver dans celles qui ne lui sont point connuës. Nous ferons voir dans ce chapitre, que l'inquiétude de nôtre volonté est une des principales causes de l'ignorance où nous sommes, & des erreurs où nous tombons sur une infinité de sujets : & dans les deux suivans nous expliquerons ce que produit en nous l'inclination que nous avons pour tout ce qui a quelque chose de grand & d'extraordinaire.

II. Et par conséquent de nôtre peu d'application & de nôtre ignorance.

Il est assez évident par les choses que l'on a dites, premierement que la volonté n'applique guéres l'entendement qu'à des objets qui ont quelque rapport avec nous, & qu'elle neglige fort les autres ; car souhaitant toûjours la felicité avec ardeur, & par l'impression de la nature, elle ne tourne l'entendement que vers les choses qui nous paroissent utiles, & qui nous causent quelque plaisir.

Secondement, que la volonté ne permet pas que l'entendement s'occupe long tems, à des choses même qui lui donnent quelque plaisir : parce que comme on vient de dire, toutes les choses créées peuvent bien nous plaire pour quelque tems, mais nous nous en dégoûtons bien-tôt aprés ; & alors nôtre esprit s'en détourne & cherche ailleurs dequoi se satisfaire.

Troisiémement, que la volonté est excitée à faire ainsi courir l'esprit d'objet en objet, parce qu'il n'est jamais sans lui représenter confusément & comme de loin celui qui contient en soi tous les êtres, comme nous l'avons dit dans le troisiéme livre. Car la volonté voulant, pour ainsi dire, approcher davantage de

soi

CHAP. II.

toi son vrai bien pour en être touchée, & pour en recevoir le mouvement qui l'anime, elle excite l'entendement à se le représenter par quelque endroit. Mais alors ce n'est plus l'être général & universel, ce n'est plus l'être infiniment parfait que l'esprit apperçoit; c'est quelque chose de borné & d'imparfait, qui ne pouvant arrêter le mouvement de la volonté ni lui plaire long-tems, elle l'abandonne pour courir aprés quelque autre objet.

Cependant l'attention & l'application de l'esprit étant absolument nécessaire pour decouvrir les veritez un peu cachées, il est manifeste que le commun des hommes doit être dans une ignorance tres-grossiére à l'égard même des choses qui ont quelque rapport à eux; & qu'ils sont dans un aveuglement inconcevable à l'égard de toutes les veritez abstraites, & qui n'ont point de rapport sensible avec eux. Mais il faut tâcher de faire sentir ces choses par des exemples.

III. Premier exemple, la morale peu connue du commun des hommes.

Il n'y a point de science qui ait tant de rapport à nous que la morale: C'est elle qui nous apprend tous nos devoirs à l'égard de Dieu, de nôtre Prince, de nos parens, de nos amis, & généralement de tout ce qui nous environne. Elle nous enseigne mêmes le chemin qu'il faut suivre pour devenir éternellement heureux; & tous les hommes sont dans une obligation essentielle, ou plûtôt dans une nécessité indispensable de s'y appliquer uniquement: Cependant il y a six mille ans qu'il y a des hommes, & cette science est encore fort imparfaite.

Cette partie de la morale qui regarde ce que l'on doit à Dieu, & qui sans doute est la principale puisqu'elle a rapport à l'éternité, n'a presque point été connuë des plus sçavans; & l'on trouve encore à présent des personnes d'esprit qui n'en ont aucune connoissance: Cependant c'est la partie de la Morale la plus facile. Car premiérement quelle difficulté y a-t'il à reconnoître qu'il y a un Dieu? Tout ce que Dieu a fait le prouve: tout ce que les hommes & les bêtes sont

sont le prouve : tout ce que nous pensons, tout ce que nous voyons, tout ce que nous sentons, le prouve. En un mot il n'y a rien qui ne prouve l'existence de Dieu, ou qui ne la puisse prouver à des esprits attentifs, & qui s'appliquent sérieusement à rechercher l'Auteur de toutes choses.

En second lieu il est évident qu'il faut suivre les ordres de Dieu pour être heureux ; car étant puissant & juste, on ne peut lui désobeir sans être puni, ni lui obéir sans être récompensé. Mais que demande-t'il de nous ? Que nous l'aimions : que nôtre esprit soit occupé de lui, que nôtre cœur soit tourné vers lui. Car pourquoi a-t'il créé les esprits ? Certainement il ne peut rien faire que pour lui : il ne nous a donc faits que pour lui,& nous sommes indispensablement obligez à ne point détourner ailleurs l'impression d'amour qu'il conserve sans cesse en nous, afin que nous l'aimions sans cesse.

Ces veritez ne sont pas fort difficiles à découvrir pour peu que l'on s'y applique. Cependant ce seul principe de Morale : Que pour être vertueux & heureux il est absolument nécessaire d'aimer Dieu sur toutes choses & en toutes choses, est le fondement de toute la Morale Chrêtienne. Il ne faut pas aussi s'appliquer extrémement pour en tirer toutes les conséquences dont nous avons besoin, pour établir les régles générales de nôtre conduite ; quoi qu'il y ait tres-peu de personnes qui les tirent, & que l'on dispute encore tous les jours sur des questions de Morale, qui sont des suites immédiates & nécessaires d'un principe aussi évident qu'est celui-là.

Les Geométres sont toûjours quelques nouvelles découvertes dans leur science,ou s'ils ne la perfectionnent pas beaucoup, c'est qu'ils ont déja tiré de leurs principes les conséquences les plus utiles & les plus nécessaires. Mais la plûpart des hommes semblent incapables de rien conclure du premier principe de la Morale. Toutes leurs idées s'évanoüissent & se dissipent lorsqu'ils veulent seulement y penser : parce qu'ils

CHAP. II. qu'ils ne le veulent pas comme il faut : & ils ne le veulent pas, parce qu'ils ne le goûtent pas, ou parce qu'ils s'en dégoûtent trop tôt aprés qu'ils l'ont goûté. Ce principe est abstrait, metaphysique, purement intelligible ; il ne se sent pas, il ne s'imagine pas; Il ne paroît donc pas solide à des yeux charnels, ou à des esprits qui ne voyent que par les yeux. Il ne se trouve rien dans ce principe qui puisse faire cesser l'inquiétude de leur volonté, & qui puisse ensuite arrêter la vuë de leur esprit pour le considérer avec quelque attention. Quelle espérance donc qu'ils le voyent bien, qu'ils le comprennent bien, & qu'ils en concluent directement ce qu'ils en doivent conclure.

Si les hommes ne comprenoient qu'imparfaitement cette proposition de Geométrie: Que les côtez des triangles semblables sont proportionnels entr'eux ; certainement ils ne seroient pas grands Géométres. Mais si outre cette vuë confuse & imparfaite de cette proposition fondamentale de Géométrie, ils avoient encore quelque interêt que les côtez des triangles semblables ne fussent pas proportionnels ; & que la fausse Géométrie fût aussi commode pour leurs inclinations perverses que la fausse Morale, ils pourroient bien faire des paralogismes aussi absurdes en Géometrie qu'en matiére de Morale, parce que leurs erreurs leurs seroient agréables, & que la vérité ne feroit que les embarasser, que les étourdir, & que les fâcher.

Il ne faut donc pas s'étonner de l'aveuglement des hommes qui vivoient dans les siécles passez, pendant lesquels l'idolatrie regnoit dans le monde, ou de ceux qui vivent maintenant & qui ne sont point encore éclairez par la lumiere de l'Evangile. Il falloit que la sagesse éternelle se rendît enfin sensible pour instruire des hommes qui n'interrogent que leurs sens. Il y avoit quatre mille ans que la vérité parloit à leur esprit, mais ne rentrant point dans eux-mêmes, ils ne l'entendoient pas: il falloit qu'elle parlât à leurs oreilles. La lumiére, qui éclaire tous les hommes, luisoit

dans leurs ténébres, ſans les diſſiper : ils ne pouvoient mêmes la regarder. Il falloit que la lumiére intelligible ſe voilât & ſe rendit viſible : il falloit que le Verbe ſe fît chair & que la ſageſſe cachée & inacceſſible aux hommes charnels les inſtruisît d'une maniere charnelle, *carnaliter*, dit ſaint Bernard. La plûpart des hommes, & principalement les pauvres qui ſont le plus digne objet de la miſericorde & de la providence du créateur, ceux qui ſont obligez de travailler pour gagner leur vie, ſont extrémement groſſiers & ſtupides. Ils n'entendent que parce qu'ils ont des oreilles, & ils ne voient que parce qu'ils ont des yeux. Ils ſont incapables de rentrer dans eux-mêmes par quelque effort d'eſprit, pour y interroger la vérité dans le ſilence de leurs ſens & de leurs paſſions. Ils ne peuvent s'appliquer à la verité, parce qu'ils ne peuvent la goûter ; & ſouvent ils ne s'aviſent pas même de s'y appliquer, parce qu'ils ne s'aviſent pas de s'appliquer à ce qui ne les touche pas. Leur volonté inquiéte & volage tourne inceſſamment la vûë de leur eſprit vers tous les objets ſenſibles qui leur plaiſent & qui les divertiſſent par leur varieté : car la multiplicité & la diverſité des biens ſenſibles ſont cauſe que l'on en recconnoît moins la vanité, & que l'on eſt toûjours dans l'eſpérance d'y rencontrer le vrai bien que l'on deſire.

Serm. 39. de natali Domini.

Ainſi, quoi que les conſeils que JESUS-CHRIST comme homme, comme voie, comme Auteur de nôtre foi nous donne dans l'Evangile, ſoient beaucoup plus proportionnez à la foibleſſe de nôtre eſprit, que ceux que le même JESUS-CHRIST comme ſageſſe éternelle, comme verité interieure, comme lumiere intelligible nous inſpire dans le plus ſecret de nôtre raiſon : quoi que JESUS-CHRIST rende ces conſeils agréables par ſa grace, ſenſibles par ſon exemple, convaincans par ſes miracles ; les hommes ſont ſi ſtupides, & ſi incapables de réflexion, mêmes ſur les choſes qu'il leur eſt de la derniére conſequence de bien ſçavoir, qu'ils n'y penſent preſque jamais comme ils le doivent. Peu de gens voyent la beauté de l'Evangile.

CHAP. II.

le. Peu de gens conçoivent la solidité & la nécessité des conseils de JESUS-CHRIST: peu les méditent, peu s'en nourrissent & s'en fortifient; l'agitation continuelle de la volonté qui cherche le goût du bien, ne permettant pas que l'on s'arrête à des veritez qui semblent l'en priver. Voici une autre preuve de ce que je dis.

IV. Second exemple, l'immortalité de l'ame contestée par quelques personnes.

Les impies doivent sans doute se mettre fort en peine de sçavoir, si leur ame est mortelle, comme ils le pensent, ou si elle est immortelle, comme la foi & la raison nous l'apprennent. C'est là une chose de la derniére conséquence pour eux; il y va de leur éternité, & le repos mêmes de leur esprit en dépend. D'où vient donc qu'ils ne le sçavent pas, ou qu'ils demeurent dans le doute, si ce n'est qu'ils ne sont pas capables d'une attention un peu serieuse, & que leur volonté inquiete & corrompuë ne permet pas à leur esprit de regarder fixement les raisons, qui sont contraires au sentiment qu'ils voudroient être veritable. Car enfin est-ce une chose si difficile à reconnoître que la difference qu'il y a entre l'ame & le corps, entre ce qui pense & ce qui est étendu? Faut-il apporter une si grande attention d'esprit pour voir qu'une pensée n'est rien de rond ni de quarré: que de l'étenduë n'est capable que de différentes figures & de différens mouvemens, & non pas de pensée & de raisonnement: & qu'ainsi ce qui pense, & ce qui est étendu, sont deux êtres tout-à-fait opposez. Cependant cela seul suffit pour démontrer que l'ame est immortelle, & qu'elle ne peut perir quand mêmes le corps seroit anéanti.

Lors qu'une substance périt, il est vrai que les *modes* ou les maniéres d'être de cette substance périssent avec elle. Si un morceau de cire étoit anéanti, il est est vrai que les figures de cette cire seroient aussi anéanties avec elle, parce que la rondeur par exemple de la cire n'est en effet que la cire même d'une telle façon, ainsi elle ne peut subsister sans la cire. Mais quand Dieu détruiroit toute la cire qui est au monde,

il

il ne s'enſuivroit pas pourtant de là qu'aucune autre ſubſtance, ni que les *modes* d'aucune autre ſubſtance fuſſent anéanties. Toutes les pierres par exemple ſubſiſteroient avec tous leurs *modes*; parce que les pierres ſont des ſubſtances ou des êtres, & non pas des maniéres d'être de la cire.

De même, quand Dieu anéantiroit la moitié de quelque corps, il ne s'enſuivroit pas que l'autre moitié fût anéantie. Cette derniere moitié eſt unie avec l'autre, mais elle n'eſt pas une avec elle. Ainſi une moitié étant anéantie il s'enſuit bien, ſelon la lumiere de la raiſon, que l'autre moitié n'y a plus de rapport; mais il ne s'enſuit pas qu'elle ne ſoit plus; puiſque ſon être étant différent, il ne peut être reduit au néant par l'anéantiſſement de l'autre. Il eſt donc clair que la penſée n'étant point la modification de l'étenduë, nôtre ame n'eſt point anéantie, quand même on ſuppoſeroit que la mort anéantiroit nôtre corps.

Mais on n'a pas raiſon de s'imaginer que le corps même ſoit anéanti lorſqu'il eſt détruit. Les parties qui le compoſent ſe diſſipent en vapeurs & ſe réſolvent en pouſſiere: on ne les voit plus, & on ne les reconnoît plus, il eſt vrai, mais on ne doit pas conclure qu'elles ne ſont plus, car l'eſprit les apperçoit toûjours. Si l'on ſépare un grain de moutarde en deux, en quatre en vingt parties, on l'anéantiroit à nos yeux, car on ne le voit plus: mais on ne l'anéantit pas en lui-même: on ne l'anéantit pas à l'eſprit; car l'eſprit le voit, quand mêmes on le diviſeroit en mille ou en cent mille parties.

C'eſt une notion commune à tout homme qui ſe ſert plûtôt de ſa raiſon que de ſes ſens, que rien ne peut s'anéantir par les forces ordinaires de la nature; car de même qu'il ne ſe peut faire naturellement quelque choſe de rien, il ne ſe peut faire qu'une ſubſtance, ou qu'un être devienne rien. Les corps peuvent bien ſe corrompre, ſi l'on veut appeller corruption les changemens qui leur arrivent, mais ils ne peuvent pas s'anéantir. Ce qui eſt rond peut devenir quarré, ce qui

eſt

CHAP. II.

eſt chair peut devenir terre, vapeur, & tout ce qui vous plaira ; car toute étenduë eſt capable de toute ſorte de configuration : mais la ſubſtance de ce qui eſt rond & de ce qui eſt chair, ne peut perir. Il y a certaines loix établies dans la nature ſelon leſquelles les corps changent ſucceſſivement de formes, parce que la varieté ſucceſſive de ces formes fait la beauté de l'Univers, & donne de l'admiration pour ſon Auteur : mais il n'y a point de loi dans la nature pour l'anéantiſſement d'aucun être, parce que le néant n'a rien de beau ni rien de bon, & que l'Auteur de la nature aime ſon ouvrage. Les corps peuvent donc changer, mais ils ne peuvent pas perir ?

Mais ſi en s'arrétant au rapport de ſes ſens, on veut ſoûtenir avec opiniatreté que la reſolution des corps eſt un véritable anéantiſſement, à cauſe que les parties dans leſquelles ils ſe réſolvent, ſont imperceptibles à nos yeux : qu'on ſe ſouvienne au moins que les corps ne peuvent ſe diviſer en ces parties imperceptibles, que parce qu'ils ſont étendus. Car ſi l'eſprit n'eſt point étendu, il ne ſera pas diviſible ; & s'il n'eſt pas diviſible, il faudra demeurer d'accord qu'en ce ſens il ne ſera pas corruptible. Mais comment pourroit-on s'imaginer que l'eſprit fût étendu & diviſible ? On peut par une ligne droite couper un quarré en deux triangles, en deux paralelogrammes, en deux trapezes : Mais par quelle ligne peut-on concevoir qu'un plaiſir, qu'une douleur, qu'un deſir ſe puiſſent couper ? & quelle figure réſulteroit de cette diviſion ? Certainement je ne croi pas, que l'imagination ſoit aſſez féconde en fauſſes idées pour ſe ſatisfaire là-deſſus.

L'eſprit n'eſt donc point étendu, il n'eſt donc point diviſible, il n'eſt point ſuſceptible des mêmes changemens que le corps : néanmoins il faut tomber d'accord qu'il n'eſt pas immuable par ſa nature. Si le corps eſt capable d'un nombre infini de différentes figures, & de différentes configurations, l'eſprit eſt auſſi capable d'un nombre infini de différentes idées & de différentes modifications. Comme

me aprés nôtre mort la ſubſtance de nôtre chair ſe réſoudra en terre, en vapeurs & en une infinité d'autres corps ſans s'anéantir: de même nôtre ame, ſans rentrer dans le néant, aura des penſées, & des ſentimens bien différens de ceux qu'elle a pendant cette vie. Il eſt neceſſaire, maintenant que nous vivons, que nôtre corps ſoit composé de chair & d'os; il eſt auſſi néceſſaire pour vivre que nôtre ame ait les idées & les ſentimens qu'elle a par rapport au corps auquel elle eſt unie. Mais lorſqu'elle ſera ſeparée de ſon corps, elle ſera en pleine liberté de recevoir de toutes ſortes d'idées & de modifications bien différentes de celles qu'elle a preſentement; comme nôtre corps de ſon côté ſera capable de recevoir de toutes ſortes de figures & de configurations, bien différentes de celles qu'il eſt néceſſaire qu'il ait pour être le corps d'un homme vivant.

Les choſes que je viens de dire font ce me ſemble aſſez voir que l'immortalité de l'ame n'eſt pas une choſe ſi difficile à comprendre. D'où peut donc venir que tant de gens en doutent, ſi ce n'eſt qu'il ne leur plaît pas d'apporter aux raiſons qui la prouvent, le peu d'attention qui eſt néceſſaire pour s'en convaincre? & d'où vient qu'ils ne le veulent pas, ſi ce n'eſt que leur volonté, étant inquiéte & inconſtante, agite ſans ceſſe leur entendement; de ſorte qu'il n'a pas le loiſir d'appercevoir diſtinctement les idées même qui lui ſont les plus préſentes, comme ſont celles de la penſée & de l'étenduë: De même qu'un homme agité par quelque paſſion, & qui tourne inceſſamment les yeux des tous côtez, ne diſtingue pas le plus ſouvent les objets les plus proches, & les plus expoſez à ſa vûë. Car enfin la queſtion de l'immortalité de l'ame, eſt une de queſtions les plus faciles à reſoudre, lorſque ſans écouter ſon imagination l'on conſidére avec quelqu'attention d'eſprit l'idée claire & diſtincte de l'étenduë, & le rapport qu'elle peut avoir avec la penſée.

Si l'inconſtance & la legereté de nôtre volonté ne permet pas à nôtre entendement de pénétrer le fond

CHAP. II.

des choses qui lui sont tres présentes, & qu'il nous est de la derniére conséquence de sçavoir ; il est facile de juger qu'elle nous permettra encore moins de méditer celles qui sont éloignées & qui n'ont aucun rapport à nous. De sorte que si nous sommes dans une ignorance tres-grossiere de la plûpart des choses qu'il nous est tres-nécessaire de sçavoir, nous ne serons pas fort éclairez dans celles qui nous paroissent entiérement vaines & inutiles.

Il n'est pas nécessaire que je m'arrête à prouver ceci par des exemples ennuyeux, & qui ne renferment point de véritez considerables : car s'il y a des choses que l'on doive ignorer, ce sont celles qui ne servent à rien. Et j'aime mieux qu'on ne me croye pas, que de faire perdre le tems à lire des choses assez inutiles.

Quoi qu'il y ait peu de gens qui s'appliquent sérieusement à des choses entiérement vaines & inutiles, il n'y en a encore que trop : mais il ne peut y avoir trop de gens qui ne s'y appliquent pas & qui les méprisent, pourvû seulement qu'ils n'en jugent pas. Ce n'est pas un défaut à un esprit borné, que de ne pas sçavoir certaines choses ; c'est seulement un défaut d'en juger. L'ignorance est un mal nécessaire, mais on peut & l'on doit éviter l'erreur. Ainsi, je ne condamne pas dans les hommes l'ignorance de beaucoup de choses, mais seulement les jugemens téméraires qu'ils en portent.

V. *Que nôtre ignorance est extréme à l'égard des choses abstraites, ou qui n'ont guéres de rapport à nous.*

Lorsque les choses ont beaucoup de rapport à nous, qu'elles sont sensibles, & qu'elles tombent aisément sous l'imagination, l'on peut dire que l'esprit s'y applique, & qu'il en peut avoir quelque connoissance. Car lors que nous sçavons que des choses ont rapport à nous, nous y pensons avec quelque inclination ; & lorsque nous sentons qu'elles nous touchent, nous nous y appliquons avec plaisir. De sorte que nous devrions être plus sçavans que nous ne sommes dans beaucoup de choses, si l'inquiétude & l'agitation de nôtre volonté ne troubloit & ne fatiguoit sans cesse nôtre attention.

Mais

Mais lorſque les choſes ſont abſtraites & peu ſenſibles, nous n'en pouvons que difficilement avoir quelque connoiſſance aſſurée : non que les choſes abſtraites ſoient d'elles-mêmes fort embaraſſées, mais à cauſe que l'attention & la vûë de l'eſprit commence, & finit d'ordinaire en même-tems que la vûë ſenſible des objets ; parce que l'on ne penſe guéres qu'à ce que l'on voit & que l'on ſent, & qu'autant de tems qu'on le voit & qu'on le ſent.

Il eſt certain que ſi l'eſprit pouvoit facilement s'appliquer aux idées claires & diſtinctes ſans être comme ſoûtenu par quelque ſentiment, & ſi l'inquietude de la volonté ne détournoit point ſans ceſſe ſon application ; nous ne trouverions pas de fort grandes difficultez dans une infinité de queſtions naturelles que nous regardons comme inexplicables, & nous pourions en peu de tems nous délivrer de nôtre ignorance & de nos erreurs à leur égard.

C'eſt par exemple une vérité inconteſtable à tout homme qui fait uſage de ſon eſprit, que la création & l'anéantiſſement ſurpaſſent les forces ordinaires de la nature. Si l'on demeuroit donc attentif à cette notion pure de l'eſprit & de la raiſon, on n'admettroit pas avec tant de facilité la création & l'anéantiſſement d'un nombre infini de nouveaux êtres, comme des formes ſubſtantielles, des qualitez & des facultez réelles. On chercheroit dans les idées diſtinctes que l'on a de l'étenduë, de la figure, & du mouvement, la raiſon des effets naturels : ce qui n'eſt pas toûjours ſi difficile qu'on ſe l'imagine ; car toutes les choſes de la nature ſe tiennent & ſe prouvent les unes les autres.

Les effets du feu, comme ceux des canons & des mines ſont fort ſurprenans, & leur cauſe eſt aſſez cachée. Néanmoins ſi les hommes au lieu de s'attacher aux impreſſions de leurs ſens, & à quelques expériences fauſſes ou trompeuſes, s'arrêtoient fortement à cette ſeule notion de l'eſprit pur : Qu'il n'eſt pas poſſible qu'un corps qui eſt tres-peu agité produiſe un mou-

CHAP. II. vement violent puisqu'il ne peut pas donner plus de force mouvante qu'il n'en a lui-même ; il seroit facile de cela seul de conclure qu'il y a une matiere subtile & invisible, qu'elle est tres-agitée, qu'elle est répanduë generalement dans tous les corps, & plusieurs autres choses semblables qui nous feroient connoître la nature du feu, & qui nous serviroient encore à découvrir d'autres veritez plus cachées.

Car, puisqu'il se fait de si grands mouvemens dans un canon & dans une mine, & que tous les corps visibles qui les environnent, ne sont point dans une assez grande agitation pour les produire ; c'est une preuve certaine qu'il y en a d'autres invisibles & insensibles qui ont pour le moins autant d'agitation que le boulet de canon : mais qui étant tres-subtils & tres-déliez, peuvent tous seuls passer librement & sans rien rompre par les pores du canon avant que le feu y soit, c'est-à-dire, comme on le peut voir expliqué plus au long dans M. Descartes, avant qu'ils ayent entouré les parties dures & grossiéres du salpêtre dont la poudre est composée. Mais lors que le feu y est, c'est-à-dire lors que ces parties tres-subtiles & tres-agitées ont environné les parties grossieres & solides du salpêtre, & leur ont ainsi communiqué leur mouvement tres-fort & tres-violent ; alors il est nécessaire que tout créve ; parce que les pores du canon, qui laissoient des passages libres de tous côtez aux parties subtiles dont nous parlons, lorsqu'elles étoient seules, ne sont point assez grands pour laisser passer les parties grossiéres du salpêtre, & quelques autres dont la poudre est composée, lorsqu'elles ont reçû l'agitation des parties subtiles qui les environnent.

Car de même que l'eau des riviéres qui coule sous les ponts ne les ébranle pas, à cause de la petitesse de ses parties : ainsi la matiére tres-subtile & tres-déliée dont on vient de parler, passe continuellement au travers des pores de tous les corps sans y faire des changemens sensibles. Mais de même aussi que cette riviére est capable de renverser un pont, lorsque traînant

dans

dans le cours de ses eaux quelques grandes masses de glaces, ou quelques autres corps plus solides, elle les pousse contre lui avec le même mouvement qu'elle a: ainsi la matiére subtile est capable de faire les effets surprenans que nous voyons dans les canons & dans les mines; lorsqu'ayant communiqué aux parties de la poudre, qui nagent au milieu d'elle, son mouvement infiniment plus violent & plus rapide que celui des riviéres & des torrens, ces mêmes parties de la poudre ne peuvent pas librement passer par les pores du corps qui les enferme, à cause qu'elles sont trop grossiéres; de sorte qu'elles les rompent avec violence pour se faire un passage libre.

Mais les hommes ne peuvent pas si facilement se representer des parties subtiles & déliées, & ils les regardent comme des chimeres à cause qu'ils ne les voyent pas. *Contemplatio ferè desinit cum aspectu*, dit Bacon. La plûpart même des Philosophes aiment mieux inventer quelque nouvelle entité pour ne se pas taire sur ces choses qu'ils ignorent. Et si on objecte contre leurs fausses & incomprehensibles suppositions, qu'il est nécessaire que le feu soit composé de parties tres-agitées, puisqu'il produit des mouvemens si violens, & qu'une chose ne peut communiquer ce qu'elle n'a pas; ce qui certainement est une objection tres-claire & tres-solide: ils ne manquent pas de tout confondre par quelque distinction frivole & imaginaire, comme celles des causes équivoques & univoques, afin de paroître dire quelque chose, lors qu'en effet ils ne disent rien. Car enfin c'est une notion commune à des esprits attentifs qu'il ne peut pas y avoir de veritable cause équivoque dans la nature, & que l'ignorance seule des hommes les a inventées.

Les hommes doivent donc s'attacher davantage à la considération des notions claires & distinctes, s'ils veulent connoître la nature: ils doivent un peu reprimer & arrêter l'inconstance & la legereté de leur volonté, s'ils veulent pénétrer le fond des choses: car leurs esprits seront toujours foibles, superficiels & dis-

CHAP. II.

curſifs, ſi leurs volontez demeurent toûjours legeres, inconſtantes & volages.

Il eſt vrai qu'il y a quelque fatigue, & qu'il faut ſe contraindre pour ſe rendre attentif, & pour pénétrer le fond des choſes que l'on veut ſçavoir : mais on n'a rien ſans peine. Il eſt honteux que des perſonnes d'eſprit, & des Philoſophes qui ſont obligez par toutes ſortes de raiſons à la recherche & à la défenſe de la vérité, parlent ſans ſçavoir ce qu'ils diſent, & ſe contentent de ce qu'ils n'entendent point.

CHAP. III.

CHAPITRE III.

I. *La curioſité eſt naturelle & néceſſaire.* II. *Trois regles pour la moderer.* III. *Explication de la premiere de ces regles.*

I. La curioſité eſt naturelle & néceſſaire.

TAnt que les hommes auront de l'inclination pour un bien qui ſurpaſſe leurs forces, & qu'ils ne le poſſederont pas, ils auront toûjours une ſecrette inclination pour tout ce qui porte le caractere du nouveau & de l'extraordinaire : Ils courront ſans ceſſe aprés les choſes qu'ils n'auront point encore conſidérées, dans l'eſperance d'y trouver ce qu'ils cherchent; & leurs eſprits ne pouvant ſe ſatisfaire entiérement que par la vûë de celui pour qui ils ſont faits ; ils ſeront toûjours dans l'inquiétude & dans l'agitation juſqu'à ce qu'il leur paroiſſe dans ſa gloire.

Cette diſpoſition des eſprits eſt ſans doute tres-conforme à leur état : car il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude le bon-heur qu'on ne poſſede pas, que de demeurer dans un faux repos, en ſe contentant du menſonge & des faux biens dont on ſe repaît ordinairement. Les hommes ne doivent pas être inſenſibles à la vérité & à leur bon-heur : le nouveau & l'extraordinaire les doit donc réveiller : il y a une curioſité qui leur doit être permiſe ou plûtôt qui leur doit être recommandée. Ainſi les choſes communes

&

& ordinaires ne renfermant pas le vrai bien, & les opinions anciennes des Philosophes étant tres-incertaines; il est juste que nous soyons curieux pour les nouvelles découvertes, & toûjours inquiets dans la joüissance des biens ordinaires. CHAP. III.

Si un Géometre nous venoit donner de nouvelles propositions contraires à celles d'Euclide: s'il prétendoit prouver que cette science est pleine d'erreurs, comme Hobbes l'a voulu faire dans le Livre qu'il a composé contre le faste des Géometres, j'avouë qu'on auroit tort de se plaire dans cette sorte de nouveauté, parce que quand on a trouvé la vérité il y faut demeurer ferme, puisque la curiosité ne nous est donnée que pour nous porter à la découvrir. Aussi n'est-ce pas un défaut ordinaire aux Géometres d'être curieux des opinions nouvelles de Géometrie. Ils se dégoûteroient bien-tôt d'un livre qui ne contiendroit que des propositions contraires à celles d'Euclide; parce qu'étant tres-certains de la vérité de ces propositions par des démonstrations incontestables, toute nôtre curiosité cesse à leur égard: Marque infaillible que les hommes n'ont de l'inclination pour la nouveauté, que parce qu'ils ne voyent point avec évidence la vérité des choses qu'ils desirent naturellement de sçavoir, & qu'ils ne possedent point des biens infinis qu'ils souhaittent naturellement de posseder.

II. *Trois regles pour moderer la curiosité.*

Il est donc juste que les hommes soient excitez par la nouveauté, & qu'ils l'aiment: mais il y a pourtant des exceptions à faire, & ils doivent observer certaines regles qu'il est facile de tirer de ce que nous venons de dire, que l'inclination pour la nouveauté ne nous est donnée que pour la recherche de la verité & de nôtre véritable bien.

Il y en a trois dont la premiere est, que les hommes ne doivent point aimer la nouveauté dans les choses de la foi qui ne sont point soûmises à la raison.

La seconde, que la nouveauté n'est pas une raison qui nous doive porter à croire que les choses sont bon-

CHAP. III.

nes ou vraies : c'est-à-dire que nous ne devons point juger que les opinions sont vraies, à cause qu'elles sont nouvelles ; ni que des biens sont capables de nous contenter, à cause qu'ils sont nouveaux & extraordinaires, & que nous ne les avons point encore possedez.

La troisiéme, que lorsque nous sommes assurez d'ailleurs que des véritez sont si cachées qu'il est moralement impossible de les découvrir, & que les biens sont si petits & si minces qu'ils ne peuvent pas nous satisfaire ; nous ne devons point nous laisser exciter par la nouveauté qui s'y rencontre, ni nous laisser seduire sur de fausses esperances. Mais il faut expliquer ces regles plus au long, & faire voir que faute de les observer nous tombons dans un tres grand nombre d'erreurs.

III. Explication particuliére de la premiere de ces regles.

On trouve assez souvent des esprits de deux humeurs bien différentes : les uns veulent toûjours croire aveuglément ; les autres veulent toûjours voir évidemment. Les premiers n'ayant presque jamais fait usage de leur esprit, croient sans discernement tout ce qu'on leur dit ; les autres voulant toûjours faire usage de leur esprit sur des matiéres même qui le surpassent infiniment, méprisent indifferemment toutes sortes d'autoritez. Les premiers sont ordinairement des stupides & des esprits foibles, comme les enfans & les femmes ; les autres sont des esprits superbes & libertins, comme les héretiques & les Philosophes.

Il est extrémement rare de trouver des personnes qui soient justement au milieu de ces deux excez, & qui ne cherchent jamais d'évidence dans les choses de la foi par une vaine agitation d'esprit, ou qui ne croient quelquefois sans évidence des opinions fausses touchant les choses de la nature, par une déference indiscrete & par une basse soûmission d'esprit. Si ce sont des personnes de pieté & fort soûmises à l'autorité de l'Eglise, leur foi s'étend quelquefois, s'il m'est permis de le dire ainsi, jusqu'à des opinions purement Philosophiques ils les regardent souvent avec le même

me

me respect que les véritez de la Religion. Ils condamnent par un faux zele avec une trop grande facilité ceux qui ne sont pas de leur sentiment. Ils entrent dans des soupçons injurieux contre les personnes, qui font de nouvelles découvertes. C'est assez, afin de passer pour libertin dans leur esprit, que de nier qu'il y ait des formes substantielles, que les animaux sentent de la douleur & du plaisir, & d'autres opinions de Philosophie, qu'ils croient vraies sans raison évidente, seulement à cause qu'ils s'imaginent des liaisons nécessaires entre ces opinions & les véritez de la foi.

Mais si ce sont des personnes trop hardies leur orgueil les porte à mépriser l'autorité de l'Eglise; ce n'est qu'avec peine qu'ils s'y soûmettent. Ils se plaisent dans des opinions dures & téméraires : ils affectent de passer pour esprits forts; & dans cette vûë ils parlent des choses divines sans respect & avec une espece de fierté : ils méprisent comme trop credules ceux qui parlent avec modestie de certains sentimens reçus. Enfin ils sont extrémement portez à douter de tout, & entiérement opposez à ceux, qui ont une trop grande facilité à se soûmettre à l'autorité des hommes.

Il est manifeste que ces deux extrémitez ne valent rien, & que les personnes qui ne veulent point d'evidence dans les questions naturelles sont blâmables, aussi bien que les autres qui demandent de l'évidence dans les mystéres de la foi. Mais ceux qui se mettent en danger de se tromper dans des questions de Philosophie en croyant trop facilement, sont sans doute plus excusables que les autres qui se mettent en danger de tomber dans quelque heresie en doutant témerairement. Car enfin il est moins dangereux de tomber dans une infinité d'erreurs de Philosophie faute de les examiner, que de tomber dans une seule hérésie faute de se soûmettre avec humilité à l'autorité de l'Eglise.

L'esprit se repose quand il trouve de l'évidence, &

CHAP. III. s'agite quand il n'en trouve pas, parce que l'évidence est le caractere de la vérité. Ainsi l'erreur des libertins & des Hérétiques vient de ce qu'ils doutent que la vérité se rencontre dans les décisions de l'Eglise, parce qu'ils n'y voyent pas d'évidence, & qu'ils esperent que les véritez de la foi se peuvent connoître avec évidence. Or leur amour pour la nouveauté est dereglé, puisque possédant la vérité dans la Foi de l'Eglise, ils ne doivent plus rien rechercher: outre que les véritez de la Foi étant infiniment au dessus de leur esprit, ils ne pourroient pas les découvrir, supposé, selon leur fausse pensée, que l'Eglise fût tombée dans l'erreur.

Mais s'il y a plusieurs personnes qui se trompent en refusant de se soûmettre à l'autorité de l'Eglise il n'y en a pas moins qui se trompent en se soûmettant à l'autorité des hommes. Il faut se soûmettre à l'autorité de l'Eglise, parce qu'elle ne peut jamais se soûmettre aveuglément à l'autorité des hommes, parce qu'ils peuvent toûjours se tromper. Ce que l'Eglise nous apprend est infiniment au dessus des forces de la raison; ce que les hommes nous apprennent est soûmis à nôtre raison; de sorte que si c'est un crime & une vanité insupportable que de chercher par son esprit la vérité dans les matieres de la Foi, sans avoir égard à l'autorité de l'Eglise; c'est aussi une legereté & une bassesse d'esprit méprisable, que de croire aveuglément à l'autorité des hommes dans des sujets qui dépendent de la raison.

Cependant on peut dire que la plûpart de ceux que l'on appelle sçavans dans le monde, n'ont acquis cette reputation, que parce qu'ils sçavent par mémoire les opinions d'Aristote, de Platon, d'Epicure, & de quelques autres Philosophes, qu'ils se rendent aveuglément à leurs sentimens, & qu'ils les défendent avec opiniâtreté. Pour avoir quelques marques extérieures de doctrine dans les Universitez, il suffit de sçavoir les sentimens de quelques Philosophes. Pourvû que l'on veüille jurer *in verba magistri*, on devient bien-tôt un Docteur. Presque toutes les communau-

tez

tez ont une doctrine qui leur est propre, & qu'il est défendu aux particuliers d'abandonner. Ce qui est vrai chez les uns, est souvent faux chez les autres. Ils font gloire quelquefois de soûtenir la doctrine de leur Ordre contre la raison & l'experience; & ils se croient obligez de donner des contorsions à la vérité ou à leurs Auteurs pour les accorder l'un avec l'autre: ce qui produit un nombre infini de distinctions frivoles, lesquelles sont autant de détours qui conduisent infailliblement à l'erreur. CHAP. III.

Si l'on découvre quelque vérité, il faut encore à present qu'Aristote l'ait vûë, ou si Aristote y est contraire, la découverte sera fausse. Les uns font parler ce Philosophe d'une façon, les autres d'une autre; car tous ceux qui veulent passer pour sçavans, lui font parler leur langage. Il n'y a point d'impertinence qu'on ne lui fasse dire, & il y a peu de nouvelles découvertes qui ne se trouvent énigmatiquement dans quelque recoin de ses Livres. En un mot il se contredit presque toûjours, si ce n'est dans ses ouvrages, c'est du moins dans la bouche de ceux qui l'enseignent. Car encore que les Philosophes protestent & prétendent mêmes d'enseigner sa doctrine, il est difficile d'en trouver deux qui soient d'accord sur ses sentimens: parce qu'en effet les Livres d'Aristote sont si obscurs & remplis de termes si vagues & si géneraux, qu'on peut lui attribuer avec quelque vrai-semblance les sentimens de ceux qui lui sont les plus opposez. On peut lui faire dire tout ce qu'on veut dans quelques-uns de ces ouvrages, parce qu'il n'y dit presque rien, quoi qu'il fasse beaucoup de bruit: de même que les enfans font dire au son des cloches tout ce qu'il leur plaît, parce que les cloches font grand bruit & ne disent rien.

Il est vrai qu'il paroît fort raisonnable de fixer & d'arrêter l'esprit de l'homme à des opinions particulieres, afin de l'empêcher d'extravaguer. Mais quoi? faut-il que ce soit par le mensonge & par l'erreur? ou plûtôt croit-on que l'erreur puisse réunir les esprits?

CHAP. II. Que l'on examine combien il est rare de trouver des personnes d'esprit qui soient satisfaites de la lecture d'Aristote, & qui soient persuadées d'avoir acquis une véritable science, aprés même qu'ils ont vieilli sur ses Livres ; & on reconnoîtra manifestement qu'il n'y a que la vérité & l'évidence qui arrêtent l'agitation de l'esprit ; & que les disputes, les aversions, les erreurs & les héréfies même sont entretenuës & fortifiées par la mauvaise maniére dont on étudie. La verité consiste dans un indivisible, elle n'est pas capable de varieté, & il n'y a qu'elle qui puisse réünir les esprits : mais le mensonge & l'erreur ne peuvent que les diviser & les agiter.

Je ne doute pas qu'il n'y ait quelques personnes qui croient de bonne foi que celui qu'ils appellent le Prince des Philosophes, n'est point dans l'erreur, & que c'est dans ses ouvrages que se trouve la véritable & solide Philosophie. Il y a des gens qui s'imaginent que depuis deux mille ans qu'Aristote a écrit, on n'a pû encore découvrir qu'il fut tombé dans quelque erreur ; qu'ainsi, étant infaillible en quelque maniére, ils peuvent le suivre aveuglément & le citer comme infaillible. Mais on ne veut pas s'arrêter à répondre à ces personnes, parce qu'il faut qu'elles soient dans une ignorance trop grossiére, & plus digne d'être méprisée que d'être combattuë. On leur demande seulement que s'ils sçavent qu'Aristote ou quelqu'un de ceux qui l'ont suivi, ayent jamais déduit quelque vérité des principes de Physique qui lui soient particuliers, ou si peut être ils l'ont fait eux-mêmes, qu'ils se déclarent, qu'ils l'expliquent, & qu'ils la prouvent ; & on leur promet de ne plus parler d'Aristote qu'avec éloge. On ne dira plus que ses principes sont inutiles, puisqu'ils auront enfin servi à prouver une vérité ; mais il n'y a pas lieu de l'esperer. Il y a déja long-tems qu'on en a fait le deffi, & Monsieur Descartes entr'autres dans ses Méditations Metaphysiques il y a prés de quarante ans, avec promesse même de démontrer la fausseté de cette vérité prétenduë : Et il

y a grande apparence que personne ne se hazardera jamais de faire, ce que les plus grands ennemis de Monsieur Descartes & les plus zelez défenseurs de la Philosophie d'Aristote n'ont point encore osé entreprendre.

Qu'il soit donc permis aprés cela de dire que c'est aveuglement, bassesse d'esprit, stupidité, que de se rendre ainsi à l'autorité d'Aristote, de Platon, ou de quelque autre Philosophe que ce soit : que l'on perd son tems à les lire, quand on n'a point d'autre dessein que d'en retenir les opinions ; & qu'on le fait perdre à ceux à qui on les apprend de cette sorte. Qu'il soit permis de dire avec Saint Augustin : *Que c'est être sottement curieux, que d'envoyer son fils au College, afin qu'il y apprenne les sentimens de son Maître* : Que les Philosophes ne peuvent point nous instruire par leur autorité, & que s'ils le prétendent ils sont injustes : que c'est une espéce de folie & d'impieté que de jurer solemnellement leur déffense : & enfin, que c'est tenir injustement la verité captive, que de s'opposer par interêt aux opinions nouvelles de Philosophie qui peuvent être vraies, pour conserver celles que l'on sçait assez être fausses ou inutiles ?

Quis tam stulte curiosus est qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat ? *Aug. de magistro*

CHAPITRE IV.

CHAP. IV.

Continuation du même sujet. I. *Explication de la seconde regle de la curiosité.* II. *Explication de la troisiéme.*

LA seconde régle que l'on doit observer, c'est que la nouveauté ne doit jamais nous servir de raison pour croire que les choses sont veritables. Nous avons déja dit plusieurs fois que les hommes ne doivent pas se reposer dans l'erreur, & dans les faux biens dont ils joüissent : qu'il est juste qu'ils cherchent l'évidence de la verité, & le vrai bien qu'ils ne possedent pas ; & par consequent qu'ils se portent aux choses qui leur sont

I. Seconde Regle de curiosité.

CHAP. IV.

nouvelles & extraordinaires. Mais ils ne doivent pas pour cela toûjours s'y attacher, ni croire par legereté d'esprit, que les opinions nouvelles son vraies, à cause qu'elles sont nouvelles, & que des biens sont véritables, parce qu'ils n'en ont point encore joüi. La nouveauté les doit seulement pousser à examiner avec soin les choses nouvelles, ils ne les doivent pas mépriser puisqu'ils ne les connoissent pas, ni croire aussi témérairement qu'elles renferment ce qu'ils souhaitent & ce qu'ils espérent.

Mais voici ce qui arrive assez souvent. Les hommes aprés avoir examiné les opinions anciennes & communes, n'y ont point reconnu la lumiére de la verité: aprés avoir goûté les biens ordinaires, ils n'y ont point trouvé le plaisir solide qui doit accompagner la possession du bien: leurs desirs & leurs empressemens ne se sont donc point appaisez par les opinions & les biens ordinaires. Si donc on leur parle de quelque chose de nouveau & d'extraordinaire, l'idée de la nouveauté leur fait d'abord esperer, que c'est justement ce qu'ils cherchent. Et parce qu'on se flate ordinairement, & qu'on croit volontiers que les choses sont comme on souhaite qu'elles soient; leurs esperances se fortifient à proportion que leurs desirs s'augmentent, & enfin elles se changent insensiblement en des assurances imaginaires. Ils attachent ensuite si fortement l'idée de la nouveauté avec l'idée de la vérité, que l'une ne se représente jamais sans l'autre; & ce qui est plus nouveau leur paroît toûjours plus vrai & meilleur que ce qui est plus ordinaire & plus commun; bien differens en cela de quelques-uns, qui ayant joint par aversion pour les heresies, l'idée de la nouveauté avec celle de la fausseté, s'imaginent que toutes les opinions nouvelles sont fausses, & qu'elles renferment quelque chose de dangereux.

On peut donc dire que cette disposition ordinaire de l'esprit & du cœur des hommes à l'égard de tout ce qui porte le caractere de la nouveauté, est une des causes plus générales de leurs erreurs: Car elle ne les conduit

duit presque jamais à la vérité : Lorsqu'elle les y conduit, ce n'est que par hazard & par bon-heur : & enfin elle les détourne toujours de leur véritable bien, en les arrêtant dans cette multiplicité de divertissemens & de faux biens dont tout le monde est rempli ; ce qui est l'erreur la plus dangereuse dans laquelle on puisse tomber. CHAP. IV.

II. Troisiéme regle de la curiosité.

La troisiéme regle contre les desirs excessifs de la nouveauté est, que lorsque nous sommes assûrez d'ailleurs que des vérités sont si cachées qu'il est moralement impossible de les découvrir, & que les biens sont si petits & si minces qu'ils ne peuvent nous rendre heureux, nous ne devons pas nous laisser exciter par la nouveauté qui s'y rencontre.

Tout le monde peut sçavoir par la foi, par la raison & par l'experience, que tous les biens créés ne peuvent pas remplir la capacité infinie de la volonté. La foi nous apprend que toutes les choses du monde ne sont que vanité, & que nôtre bonheur ne consiste pas dans les honneurs ni dans les richesses. La raison nous assure que puisqu'il n'est pas en nôtre pouvoir de borner nos desirs, & que nous sommes portez par une inclination naturelle à aimer tous les biens, nous ne pouvons devenir heureux qu'en possedāt celui qui les renferme tous. Nôtre propre expérience nous fait sentir que nous ne sommes pas heureux dans la possession des biens dont nous joüissons, puisque nous en souhaitons encore d'autres. Enfin nous voyons tous les jours que les grands biens dont les Princes & les Rois même les plus puissans joüissent sur la terre, ne sont pas encore capables de contenter leurs desirs ; qu'ils ont mêmes plus d'inquiétudes & de déplaisirs que les autres ; & qu'étant au haut de la rouë de la fortune, ils doivent être infiniment plus agitez & plus secoüez par son mouvement, que ceux qui sont au dessous & plus proche du centre. Car enfin ils ne tombent jamais que de haut ; ils ne reçoivent jamais que de grandes blessûres ; & toute cette grandeur qui les accompagne & qu'ils attachent à leur propre être, ne fait que les

Chap. IV. les groſſir & les étendre, afin qu'ils ſoient capables d'un plus grand nombre de bleſſures, & plus expoſez aux coups de la fortune.

La foi donc, la raiſon & l'experience, nous convainquant que les biens & les plaiſirs de la terre, deſquels nous n'avons point encore goûté, ne nous rendroient pas heureux quand nous les poſſederions ; nous devons bien prendre garde ſelon cette troiſiéme regle à ne pas nous laiſſer ſottement flatter d'une vaine eſperance de bonheur, laquelle s'augmentant peu à peu à proportion de nôtre paſſion & de nos deſirs, ſe changeroit à la fin en une fauſſe aſſurance. Car lorſque l'on eſt extrémement paſſionné pour quelque bien, on ſe l'imagine toûjours tres-grand, & l'on ſe perſuade mêmes inſenſiblement que l'on ſera heureux quand on le poſſedera.

Il faut donc reſiſter à ces vains deſirs, puiſque ce ſeroit inutilement que l'on tâcheroit de les contenter. Mais principalement encore, parce que quand on ſe laiſſe aller à ſes paſſions, & que l'on emploie ſon tems pour les ſatisfaire, on perd Dieu & toutes choſes avec lui. On ne fait que courir d'un faux bien aprés un autre faux bien : on vit toûjours dans de fauſſes eſperances : on ſe diſſipe, on s'agite en mille maniéres differentes : on trouve par tout des oppoſitions à cauſe que les biens que l'on recherche ſont deſirez de pluſieurs, & ne peuvent être poſſedez de pluſieurs ; & enfin on meurt & on ne poſſede plus rien. Car, comme nous apprend ſaint Paul, *ceux qui veulent devenir riches, tombent dans la tentation & dans le piége du diable, & en divers deſirs inutiles & pernicieux qui précipitent les hommes dans l'abime de la perdition & de la damnation ; car la cupidité eſt la racine de tous les maux.*

Chap. 6. à Tim,

Que ſi nous ne devons pas nous porter à la recherche des biens de la terre qui nous ſont nouveaux, parce que nous ſommes aſſurez que nous n'y trouverons pas le bonheur que nous cherchons ; nous ne devons pas auſſi avoir le moindre deſir de ſçavoir les opinions nouvelles ſur un tres-grand nombre de queſtions diſ-

difficiles, parce que nous sçavons d'ailleurs que l'esprit de l'homme n'en sçauroit découvrir la verité. La plûpart des questions que l'on traite dans la Morale & principalement dans la Physique, sont de cette nature; & nous devons par cette raison nous défier beaucoup des livres que l'on compose tous les jours sur ces matieres tres-obscures & tres-embarassées. Car, quoi qu'absolument parlant, les questions qu'ils contiennent se puissent résoudre, cependant il y a encore si peu de veritez découvertes, & il y en a tant d'autres à sçavoir avant que de venir à celles dont traitent ces livres, qu'on ne peut ne les pas lire sans se hazarder de perdre beaucoup.

Cependant ce n'est pas ainsi que les hommes se conduisent; ils font tout le contraire. Ils n'examinent point si ce qu'on leur dit est possible. Il n'y a qu'à leur promettre des choses extraordinaires, comme la réparation de la chaleur naturelle, de *l'humide radical*, des esprits *vitaux*, ou d'autres choses qu'ils n'entendent point, pour exciter leur vaine curiosité, & pour les préoccuper. Il suffit pour les éblouïr & les gagner, de leur proposer des paradoxes; de se servir de paroles obscures, de termes d'influences, de l'autorité de quelques auteurs inconnus; ou bien de faire quelque expérience fort sensible & fort extraordinaire, quoiqu'elle n'ait même aucun rapport à ce qu'on avance, car il suffit de les étourdir pour les convaincre.

Si un Medecin, un Chirurgien, un Empirique citent des passages grecs & latins, & se servent de termes nouveaux & extraordinaires pour ceux qui les écoutent, ce sont de grands hommes: on leur donne droit de vie & de mort: on les croit comme des oracles: ils s'imaginent eux-mêmes qu'ils sont bien au dessus du commun des hommes, & qu'ils penetrent le fond des choses. Et si l'on est assez indiscret pour témoigner qu'on ne prend pas pour raison cinq ou six mots qui ne signifient & qui ne prouvent rien; ils s'imaginent qu'on n'a pas le sens commun, & que l'on nie les pre-

CHAP. IV.

premiers principes. En effet les premiers principes de ces gens-là ſont cinq ou ſix mots latins d'un auteur, ou bien quelque paſſage grec, s'ils ſont plus habiles.

Il eſt mêmes neceſſaire que les ſçavans Medecins parlent quelques fois une langue que leurs malades n'entendent pas, pour acquerir quelque réputation & pour ſe faire obeïr.

Un Medecin qui ne ſçait que du latin, peut bien être eſtimé au village: parce que du latin eſt du grec & de l'arabe pour des payſans. Mais ſi un Medecin ne ſçait au moins lire le grec pour apprendre quelqu'aphoriſme d'Hypocrate, il ne faut pas qu'il s'attende de paſſer pour ſçavant homme dans l'eſprit des gens de ville, qui ſçavent ordinairement du latin. Ainſi les Medecins même les plus ſçavans connoiſſant cette fantaiſie des hommes, ſe trouvent obligez de parler comme les affronteurs & les ignorans; & l'on ne doit pas toûjours juger de leur capacité & de leur bon ſens, par les choſes qu'ils peuvent dire dans leurs viſites.

CHAP. V.

CHAPITRE V.

I. *De la ſeconde inclination naturelle ou de l'amour propre.* II. *Il ſe diviſe en l'amour de l'être & du bien être, ou de la grandeur & du plaiſir.*

I. De la ſeconde inclination naturelle ou de l'amour propre.

LA ſeconde inclination que l'Auteur de la nature imprime ſans ceſſe dans nôtre volonté, c'eſt l'amour de nous mêmes & de nôtre propre conſervation.

Nous avons déja dit que Dieu aime tous ſes ouvrages; que c'eſt l'amour ſeul qu'il a pour eux qui les conſerve; & qui veut que tous les eſprits créez ayent les mêmes inclinations que lui. Il veut donc qu'ils ayent tous une inclination naturelle pour leur conſervation, & qu'ils s'aiment eux-mêmes. Ainſi il eſt juſte de s'aimer puiſqu'en effet on eſt aimable, que Dieu même

même nous aime, & qu'il veut que nous nous aimions : mais il n'est pas juste de s'aimer plus que Dieu, puisque Dieu est infiniment plus aimable que nous. Il est injuste de mettre sa derniére fin dans soi-même, & de ne se pas aimer par rapport à Dieu; puisqu'en effet n'ayant aucune bonté ni aucune subsistance par nous mêmes mais seulement par participation de la bonté & de l'être de Dieu, nous ne sommes pas aimables par nous mêmes, mais seulement par rapport à lui.

Cependant l'inclination que nous devons avoir pour Dieu s'est perduë par le peché, & il en est seulement resté dans nôtre volonté une capacité infinie pour tous les biens ou pour le bien en général, & une inclination forte de les posseder qui ne peut jamais se détruire : mais l'inclination que nous devons avoir pour nôtre propre conservation, ou nôtre amour propre s'est si fort augmenté, qu'il s'est enfin rendu le maître absolu de la volonté. Il a même changé, & transformé en sa propre nature l'amour de Dieu, ou l'inclination que nous avons pour le bien en général, & l'amour que nous devons avoir pour les autres hommes. Car on peut dire présentement que nous n'avons de l'amour que pour nous mêmes, puisque nous n'aimons toutes choses que par rapport à nous; au lieu que nous ne devons aimer que Dieu & toutes choses par rapport à Dieu.

Si la foi & la raison nous apprennent qu'il n'y a que Dieu qui soit le souverain bien, & que lui seul peut nous combler de plaisirs ; nous concevons facilement qu'il faut donc l'aimer, & nous nous y portons avec assez de facilité: mais sans la grace, c'est toujours par amour propre que nous l'aimons. La charité toute pure est si au dessus de nos forces, que tant s'en faut que nous puissions aimer Dieu pour lui-même, que la raison humaine ne comprend pas facilement que l'on puisse aimer autrement que par rapport à soi, & avoir d'autre derniere fin que sa propre satisfaction. L'amour propre est donc le seul maître de la volon-

volonté depuis le désordre du peché, & l'amour de Dieu & du prochain n'en sont plus présentement que des suites; puisqu'on n'aime plus rien, que parce qu'en l'aimant, on espére quelque avantage, ou qu'on reçoit actuellement quelque plaisir.

II. L'amour propre se divise en l'amour de l'être & du bien être, ou de la grandeur & du plaisir.

Or cet amour propre se peut diviser en deux espéces, sçavoir en l'amour de la grandeur, & en l'amour du plaisir; ou bien en l'amour de son être & de la perfection de son être, & en l'amour de son bien être ou de la felicité.

Par l'amour de la grandeur nous affectons la puissance, l'élevation, l'indépendance, & que nôtre être subsiste par lui-même. Nous desirons en quelque maniére d'avoir l'être nécessaire: nous voulons en un sens être comme des dieux. Car il n'y a que Dieu qui ait proprement l'être, & qui existe nécessairement; puisque tout ce qui est dépendant n'existe que par la volonté de celui dont il dépend. Les hommes donc souhaitant la necessité de leur être, souhaitent aussi la puissance des autres. Mais par l'amour du plaisir ils desirent non pas simplement l'être, mais le bien être; puisque le plaisir est la maniére d'être qui est la meilleure & la plus avantageuse à l'ame.

Car il faut remarquer que la grandeur, l'excellence, & l'independance de la créature, ne sont pas des maniéres d'être qui la rendent plus heureuse par elles-mêmes; puisqu'il arrive souvent qu'on devient misérable à mesure qu'on s'aggrandit. Mais pour le plaisir, c'est une maniere d'être que nous ne sçaurions recevoir actuellement, sans devenir actuellement plus heureux. La grandeur & l'indépendance le plus souvent ne sont point en nous, & elles ne consistent d'ordinaire que dans le rapport que nous avons avec les choses qui nous environnent. Mais les plaisirs sont dans l'ame même, & elles en sont des maniéres réelles qui la modifient, & qui par leur propre nature sont capables de la contenter. Ainsi nous regardons l'excellence, la grandeur, & l'indépendance comme des choses propres pour la conservation de nôtre être, & même

même quelquesfois comme fort utiles selon l'ordre de la nature pour la conservation du bien être : Mais le plaisir est toûjours la maniere d'être de l'esprit, qui par elle même le rend heureux & content ; de sorte que le plaisir est le bien être, & l'amour du plaisir l'amour du bien être.

Or cet amour du bien être est si puissant qu'il est quelquefois plus fort que l'amour de l'être, & l'amour propre nous fait quelquefois desirer le non être, parce que nous n'avons pas le bien être. Cela arrive à tous les damnez ausquels il seroit meilleur selon la parole de Jesus-Christ, de n'être point que d'être aussi mal qu'ils sont : parce que ces malheureux étant ennemis déclarez de celui qui renferme en lui-même toute la bonté, & qui est la cause seule des plaisirs & des douleurs que nous sommes capables de sentir, il n'est pas possible qu'ils joüissent de quelque satisfaction. Ils sont & ils seront éternellement miserables, parce que leur volonté sera toûjours dans la même disposition, & dans le même déreglement. L'amour de soi-même renferme donc deux amours, l'amour de la grandeur, de la puissance, de l'indépendance, & généralement de toutes les choses qui nous paroissent propres pour la conservation de nôtre être ; & l'amour du plaisir & de toutes les choses qui nous sont necessaires pour être bien, c'est-à-dire, pour être heureux & contens.

Ces deux amours se peuvent diviser en plusieurs manieres : soit parce que nous sommes composez de deux parties differentes d'ame & de corps, selon lesquelles on les peut diviser ; soit parce qu'on les peut distinguer ou les specifier par les differens objets qui nous sont utiles pour nôtre conservation. On ne s'arrêtera pas toutefois à cela, parce que nôtre dessein n'étant pas de faire une Morale, il n'est pas necessaire de faire une recherche & une division exacte de toutes les choses que nous regardons comme nos biens. Il a seulement été nécessaire de faire cette division pour rapporter avec quelque ordre les causes de nos erreurs.

Nous

CHAP. V.

Nous parlerons donc premierement des erreurs qui ont pour cauſe l'inclination que nous avons pour la grandeur, & pour tout ce qui met nôtre être hors de la dépendance des autres: Et enſuite nous traiterons de celles qui viennent de l'inclination que nous avons pour le plaiſir, & pour tout ce qui rend nôtre être le meilleur qui puiſſe être pour nous, ou qui nous contente le plus.

CHAP. VI.

CHAPITRE VI.

I. *De l'inclination que nous avons pour tout ce qui nous éleve au deſſus des autres.* II. *Des faux jugemens de quelques perſonnes de pieté.* III. *Des faux jugemens des ſuperſtitieux & des hypocrites.* IV. *De Voët ennemi de M. Deſcartes.*

I. De l'inclination que nous avons pour tout ce qui nous éleve au deſſus des autres.

TOutes les choſes qui nous donnent une certaine élevation au deſſus des autres en nous rendant plus parfaits, comme la ſcience & la vertu; ou bien qui nous donnent autorité ſur eux en nous rendant plus puiſſans, comme les dignitez & les richeſſes, ſemblent nous rendre en quelque ſorte indépendans. Tous ceux, qui ſont au deſſous de nous, nous reverent & nous craignent; ils ſont toûjours prêts à faire ce qu'il nous plaît pour nôtre conſervation, & ils n'oſent nous nuire ni nous réſiſter dans nos deſirs. Ainſi les hommes tâchent toûjours de poſſeder ces avantages qui les élevent au deſſus des autres. Car ils ne font pas réflexion, & que leur être & leur bien être dépendent ſelon la verité de Dieu ſeul, & non pas des hommes; & que la véritable grandeur qui les rendra éternellement heureux, ne conſiſte pas dans ce rang qu'ils tiennent dans l'imagination des autres hommes, auſſi foibles & auſſi miſerables qu'eux-mêmes; mais dans une humble ſoûmiſſion à la volonté de Dieu, qui étant juſte, ne manquera pas de récompenſer ceux, qui demeurent dans l'ordre qu'il a preſcrit.

Mais

Mais les hommes ne desirent pas seulement de posseder effectivement la science & la vertu, les dignitez & les richesses ; ils font encore tous leurs efforts afin qu'on croye au moins qu'ils les possedent véritablement. Et si l'on peut dire qu'ils se mettent moins en peine de paroître riches que de l'être effectivement, on peut dire aussi qu'ils se mettent souvent moins en peine d'être vertueux que de le paroître : car comme dit agréablement l'Auteur des réflexions Morales *la vertu n'iroit pas loin si la vanité ne lui tenoit compagnie.*

La reputation d'être riche, sçavant, vertueux, produit dans l'imagination de ceux qui nous environnent, ou qui nous touchent de plus prés, des dispositions tres-commodes pour nous : elle les abbat à nos pieds : elle les agite en nôtre faveur : elle leur inspire tous les mouvemens qui tendent à la conservation de nôtre être, & à l'augmentation de nôtre grandeur. Ainsi les hommes conservent leur reputation comme un bien dont ils ont besoin pour vivre commodément dans le monde.

Tous les hommes ont donc de l'inclination pour la vertu, la science, les dignitez, & les richesses, & pour la reputation de posseder ces avantages. Nous allons faire voir par quelques exemples comment ces inclinations peuvent les engager dans l'erreur. Commençons par l'inclination pour la vertu ou pour l'apparence de la vertu.

Les personnes qui travaillent serieusement à se rendre vertueux, n'employent gueres leur esprit ni leur tems que pour connoître la religion, & s'exercer dans les bonnes œuvres. Ils ne veulent sçavoir, comme saint Paul, que JESUS-CHRIST crucifié, le remede de la maladie & de la corruption de leur nature. Ils ne souhaitent point d'autre lumiére que celle qui leur est néceſſaire pour vivre chrétiennement, & pour reconnoître leurs devoirs, & en suitte ils ne s'appliquent qu'à les remplir avec ferveur & avec exactitude. Ainsi ils ne s'amusent guéres à des sciences qui paroissent vaines & steriles pour leur salut.

On

CHAP. VI. II. *Des faux jugemens de quelques personnes de pieté.*

On ne trouve rien à redire à cette conduite, on l'estime infiniment, on se croiroit heureux de la tenir exactement, & on se repent même de ne l'avoir pas assez suivie. Mais ce que l'on ne peut approuver, c'est qu'étant constant qu'il y a des sciences purement humaines tres-certaines & assez utiles, qui détachent l'esprit des choses sensibles, & qui l'accoûtument ou le préparent peu à peu à goûter les véritez de l'Evangile; quelques personnes de pieté, sans les avoir examinées, les condamnent trop librement, ou comme inutiles, ou comme incertaines.

Il est vrai que la plûpart des sciences sont fort incertaines & fort inutiles. On ne se trompe pas beaucoup de croire qu'elles ne contiennent que des veritez de peu d'usage. Il est permis de ne les étudier jamais; & il vaut mieux les mépriser tout-à-fait que de s'en laisser charmer & éblouïr. Néanmoins on peut assurer qu'il est tres-nécessaire de sçavoir quelques veritez de Métaphysique. La connoissance universelle ou de l'existence d'un Dieu est absolument necessaire, puisque même la certitude de la foi dépend de la connoissance que la raison donne de l'existence d'un Dieu. On doit sçavoir que c'est sa volonté qui fait & qui regle la nature; que la force ou la puissance des causes naturelles n'est que sa volonté; en un mot que toutes choses dépendent de Dieu en toutes maniéres.

Il est nécessaire aussi de connoître ce que c'est que la vérité, les moyens de la discerner d'avec l'erreur, la distinction qui se trouve entre les esprits & les corps, les conséquences que l'on en peut tirer, comme l'immortalité de l'ame, & plusieurs autres semblables qu'on peut connoître avec certitude.

La science de l'homme ou de soi-même est une science que l'on ne peut raisonnablement mépriser; elle est remplie d'une infinité de choses qu'il est absolument nécessaire de connoître pour avoir quelque justesse & quelque pénétration d'esprit: & l'on peut dire que si un homme grossier & stupide, est infiniment au dessus de la matiere, parce qu'il sçait qu'il est & que

la

la matiére ne le ſçait pas, ceux qui connoiſſent l'homme, ſont beaucoup au deſſus des perſonnes groſſiéres & ſtupides, parce qu'ils ſçavent ce qu'ils ſont, & que les autres ne le ſçavent point.

Mais la ſcience de l'homme n'eſt pas ſeulement eſtimable, parce qu'elle nous éleve au deſſus des autres; elle l'eſt beaucoup plus parce qu'elle nous abbaiſſe, & qu'elle nous humilie devant Dieu. Cette ſcience nous fait parfaitement connoître la dépendance que nous avons de lui en toutes choſes, & même dans nos actions les plus ordinaires : elle nous découvre manifeſtement la corruption de nôtre nature : elle nous diſpoſe à recourir à celui qui ſeul nous peut guerir, à nous attacher à lui, à nous défier & nous détacher de nous-mêmes; & elle nous donne ainſi pluſieurs diſpoſitions d'eſprit tres-propres pour nous ſoûmettre à la grace de l'Evangile.

On ne peut guéres ſe paſſer d'avoir au moins une teinture groſſiére, & une connoiſſance générale des Mathematiques & de la nature. On doit avoir appris ces ſciences dés ſa jeuneſſe; elles détachent l'eſprit des choſes ſenſibles, & elles l'empêchent de devenir moû & effeminé : elles ſont aſſez d'uſage dans la vie : elles nous portent mêmes à Dieu; la connoiſſance de la nature le faiſant par elle-méme, & celle des Mathematiques par le dégoût qu'elles nous inſpirent pour les fauſſes impreſſions de nos ſens.

Les perſonnes de vertu ne doivent point mépriſer ces ſciences, ni les regarder comme incertaines ou comme inutiles, s'ils ne ſont aſſurez de les avoir aſſez étudiées pour en juger ſolidement. Il y en a aſſez d'autres qu'ils peuvent hardiment mépriſer. Qu'ils condamnent au feu les Poëtes & les Philoſophes Payens, les Rabbins, quelques Hiſtoriens, & un grand nombre d'Auteurs qui font la gloire & l'érudition de quelques ſçavans, on ne s'en mettra guéres en peine. Mais qu'ils ne condamnent pas la connoiſſance de la nature comme contraire à la Réligion; puiſque la nature étant réglée par la volonté de Dieu, la véritable

con-

connoiſſance de la nature nous fait connoître & admirer la puiſſance, la grandeur & la ſageſſe de Dieu. Car enfin il ſemble que Dieu ait formé l'univers afin que les eſprits l'étudient, & que par cette étude ils ſoient portez à connoître & à révérer ſon Auteur. De ſorte que ceux qui condamnent l'étude de la nature, ſemblent s'oppoſer à la volonté de Dieu; ſi ce n'eſt qu'ils prétendent que depuis le péché l'eſprit de l'homme ne ſoit pas capable de cette étude. Qu'ils ne diſent pas auſſi que la connoiſſance de l'homme ne fait que l'enfler & lui donner de la vanité, à cauſe que ceux qui paſſent dans le monde pour avoir une parfaite connoiſſance de l'homme, quoique ſouvent ils le connoiſſent tres-mal, ſont d'ordinaire pleins d'un orgueil inſupportable: Car il eſt évident que l'on ne peut ſe bien connoître ſans ſentir ſes foibleſſes & ſes miſeres.

III. Des faux jugemens des ſuperſtitieux & des hypocrites.

Auſſi, ce ne ſont pas les perſonnes d'une véritable & ſolide pieté, qui condamnent ordinairement ce qu'ils n'entendent pas, ſe ſont plûtôt les ſuperſtitieux & les hypocrites. Les ſuperſtitieux par une crainte ſervile, & par une baſſeſſe & une foibleſſe d'eſprit, s'effarouchent dés qu'ils voyent quelque eſprit vif & pénétrant. Il n'y a par exemple qu'à leur donner des raiſons naturelles du tonnerre & de ſes effets, pour être un athée dans leur eſprit. Mais les hypocrites par une malice de démon ſe transforment en Anges de lumiére. Ils ſe ſervent des apparences de véritez ſaintes & revérées de tout le monde, pour s'oppoſer par des interêts particuliers à des véritez peu connuës & peu eſtimées. Ils combattent la vérité par l'image de la verité; & ſe mocquant quelquefois dans leur cœur de ce que tout le monde reſpecte, ils s'établiſſent dans l'eſprit des hommes une réputation d'autant plus ſolide & plus à craindre, que la choſe dont ils ont abuſé, eſt plus ſainte.

Ces perſonnes ſont donc les plus forts, les plus puiſſans & les plus redoutables ennemis de la vérité. Il eſt vrai qu'ils ſont aſſez rares, mais il en faut peu pour faire beaucoup de mal. L'apparence de la vérité & de la vertu

vertu fait souvent plus de mal que la verité & la vertu ne font de bien ; car il ne faut qu'un hypocrite adroit pour renverser ce que plusieurs personnes vraiment sages & vertueuses ont édifié avec beaucoup de peines & de travaux. CHAP. VI.

IV. De Voet.

Monsieur Descartes par exemple a prouvé démonstrativement l'existence d'un Dieu, l'immortalité de nos ames, plusieurs autres questions Metaphysiques, un tres-grand nombre de questions de Physique, & nôtre siécle lui a des obligations infinies pour les veritez, qu'il nous a découvertes. Voici cependant qu'il s'éleve un petit homme, ardent & vehement déclamateur, respecté des peuples à cause du zele qu'il fait paroître pour leur religion : il compose des Livres pleins d'injures contre lui, & il l'accuse des plus grands crimes. Descartes est un Catholique, il a étudié sous les PP. Jesuites, il a souvent parlé d'eux avec estime. Cela suffit à cet esprit malin pour persuader à des peuples ennemis de nôtre Religion, & faciles à exciter sur des choses aussi délicates que sont celles de la Religion, que c'est un émissaire des Jesuites & qui a de dangereux desseins : parce que les moindres apparences de verité sur des matiéres de foi ont plus de force sur les esprits, que les veritez réelles & effectives des choses de Physique ou de Metaphysique, desquelles on se met fort peu en peine. Monsieur Descartes a écrit de l'existence de Dieu. C'en est assez à ce calomniateur pour exercer son faux zele, & pour opprimer toutes les veritez que defend son ennemi. Il l'accuse d'être un athée, & même d'enseigner finement & secretement l'atheïsme, ainsi que cet infame athée nommé *Vanino* qui fut brûlé à Toulouse, lequel couvroit sa malice & son impiété en écrivant pour l'existence d'un Dieu ; car une des raisons qu'il apporte que son ennemi est un athée, c'est qu'il écrivoit contre les athées, comme faisoit *Vanino* qui pour couvrir son impiété écrivoit contre les athées.

C'est ainsi qu'on opprime la verité lorsqu'on est

soûtenu par les apparences de la vérité, & que l'on s'est acquis beaucoup d'autorité sur les esprits foibles. La vérité aime la douceur & la paix, & toute forte qu'elle est, elle cede quelquesfois à l'orgueil, & à la fierté du mensonge qui se pare & qui s'arme de ses apparences. Elle sçait bien que l'erreur ne peut rien contr'elle, & si elle demeure quelque temps comme proscrite & dans l'obscurité, ce n'est que pour attendre des occasions plus favorables de se montrer au jour; car enfin elle paroît presque toûjours plus forte & plus éclatante que jamais, dans le lieu même de son oppression.

On n'est pas surpris qu'un ennemi de Monsieur Descartes, qu'un homme d'une religion différente de la sienne, qu'un ambitieux qui ne songe qu'à s'élever sur les rüines des personnes qui sont au dessus de lui, qu'un declamateur sans jugement, que *Voët* parle avec mépris de ce qu'il n'entend pas, & qu'il ne veut pas entendre. Mais on a raison de s'étonner que des gens qui ne sont ennemis ni de Monsieur Descartes, ni de sa Religion, ayent pris des sentimens d'aversion & de mépris contre lui, à cause des injures qu'ils ont lûës dans des livres composez par l'ennemi de sa personne & de sa Religion.

Le Livre de cet Héretique qui a pour titre: *Desperata causa Papatûs*, fait assez voir son impudence, son ignorance, son emportement, & le desir qu'il a de paroître zelé pour acquerir par ce moyen quelque réputation parmi les siens. Ainsi ce n'est pas un homme qu'on doive croire sur sa parole. Car de même qu'on ne doit pas croire toutes les Fables qu'il a ramassées dans ce Livre contre nôtre Religion, l'on ne doit pas aussi croire sur sa parole des accusations atroces & injurieuses qu'il a inventées contre son ennemi.

Il ne faut donc pas que des hommes raisonnables se laissent persuader que M. Descartes est un homme dangereux, parce qu'ils l'ont lû dans quelque livre, ou bien parce qu'ils l'ont oui dire à quelques personnes

dont

dont ils respectent la pieté. Il n'est pas permis de croire les hommes sur leur parole, lorsqu'ils accusent les autres des plus grands crimes. Ce n'est pas une preuve suffisante pour croire une chose que de l'entendre dire par un homme qui parle avec zele & avec gravité. Car enfin ne peut-on jamais dire des faussetez & des sottises de la même maniére qu'on dit de bonnes choses, principalement si l'on s'en est laissé persuader par simplicité & par foiblesse. CHAP. VI.

Il est facile de s'instruire de la verité ou de la fausseté des accusations que l'on forme contre M. Descartes ; ses écrits sont faciles à trouver, & fort aisez à comprendre, lorsqu'on est capable d'attention. Qu'on lise donc ses ouvrages afin que l'on puisse avoir d'autres preuves contre lui qu'un simple *oüi-dire*, & j'espere qu'apres qu'on les aura lûs & qu'on les aura bien méditez, on ne l'accusera plus d'atheïsme, & que l'on aura au contraire tout le respect qu'on doit avoir pour un homme, qui a démontré d'une maniére tres-simple & tres-évidente non seulement l'existence d'un Dieu & l'immortalité de l'ame, mais aussi une infinité d'autres veritez qui avoient été inconnuës jusques à son tems.

CHAPITRE VII.

CHAP. VII.

Du desir de la science & des jugemens des faux sçavans.

L'ESPRIT de l'homme a sans doute fort peu de capacité & d'étenduë, & cependant il n'y a rien qu'il ne souhaite de sçavoir. Toutes les sciences humaines ne peuvent contenter ses desirs, & sa capacité est si étroite qu'il ne peut comprendre parfaitement une seule science particuliere. Il est continuëllement agité, & il desire toûjours de sçavoir; soit parce qu'il espere trouver ce qu'il cherche, comme nous avons dit dans les Chapitres précedens ;

qui sont Illustres dans l'Astronomie: il y en a peu qui n'ayent quelque province en ce païs, comme pour si recompenser de leurs grands travaux; & je ne sçai s'ils ne tirent point quelque gloire d'avoir été dans les bonnes graces, de celui qui leur a distribué si magnifiquement ces Royaumes.

D'où vient que des hommes raisonnables s'appliquent si fort à cette science, & demeurent dans des erreurs tres-grossieres à l'égard des veritez qu'il leur est tres-utile de sçavoir; si ce n'est qu'il leur semble que c'est quelque chose de grand que de connoître ce qui se passe dans le Ciel? La connoissance de la moindre chose, qui se passe là haut, leur semble plus noble, plus relevée & plus digne de la grandeur de leur esprit, que la connoissance des choses viles, abjectes & corruptibles, comme sont selon leur sentiment les seuls corps sublunaires. La noblesse d'une science se tire de la noblesse de son objet: C'est un grand principe! La connoissance du mouvement des corps inalterables & incorruptibles est donc la plus haute & la plus relevée de toutes les sciences. Ainsi elle leur paroît digne de la grandeur & de l'excellence de leur esprit.

C'est ainsi que les hommes se laissent éblouïr par une fausse idée de grandeur qui les flatte & qui les agite. Dés que leur imagination en est frappée, elle s'abbat devant ce phantôme, elle le révére, & elle renverse & aveugle la raison qui en doit juger. Il semble que les hommes rêvent quand ils jugent des objets de leurs passions, qu'il n'ayent plus les yeux ouverts, & qu'il manquent de sens commun. Car enfin qu'y-a-t'il de grand dans la connoissance des mouvemens des Planétes, & n'en sçavons-nous pas assez presentement pour régler nos mois & nos années? Qu'avons-nous tant affaire de sçavoir si Saturne est environné d'un anneau ou d'un grand nombre de petites lunes, & pourquoi prendre parti là-dessus? Pourquoi se glorifier d'avoir prédit la grandeur d'une éclypse, où l'on a peut être mieux rencontré qu'un

autre, parce qu'on a été plus heureux? Il y a des personnes destinées par l'ordre du Prince à observer les astres, contentons-nous de leurs observations. Ils s'appliquent à cet emploi avec raison, car ils s'y appliquent par devoir: c'est leur affaire. Ils y travaillent avec succés, car ils y travaillent sans cesse avec art, avec application & avec toute l'exactitude possible: rien ne leur manque pour y reüssir. Ainsi nous devons être pleinement satisfaits sur une matiére qui nous touche si peu lors qu'ils nous font part de leurs découvertes.

Il est bon que plusieurs personnes s'appliquent à l'anatomie, puisqu'il est extrémement utile de la sçavoir, & que les connoissances ausquelles nous devons aspirer, sont celles qui nous sont les plus utiles. Nous pouvons & nous devons nous appliquer à ce qui contribuë quelque chose à nôtre bonheur, ou plûtôt au soulagement de nos infirmitez & de nos miséres. Mais passer toutes les nuits pendu à une lunette pour découvrir dans les cieux quelque tache ou quelque nouvelle planéte, perdre sa santé, & son bien, & abandonner le soin de ses affaires pour rendre reglément visite aux étoiles, & pour en mesurer les grandeurs & les situations; il me semble que c'est oublier entierement & ce qu'on est présentement, & ce qu'on sera un jour.

Et qu'on ne dise pas que c'est pour reconnoître la grandeur de celui qui a fait tous ces grands objets. Le moindre moucheron manifeste davantage la puissance & la sagesse de Dieu, à ceux qui le considerent avec attention, & sans être préoccupez de sa petitesse, que tout ce que les Astronomes sçavent des cieux. Néanmoins les hommes ne sont pas faits pour considerer les moucherons; & l'on n'approuve pas la peine que quelques personnes se sont données pour nous apprendre comment sont faits les poux de chaque espece d'animal, & les transformations de différens vers en mouches & papillons. Il est permis de s'amuser à cela quand on n'a rien à faire &

pour

pour se divertir ; mais les hommes ne doivent point y emploier tout leur temps, s'ils ne sont insensibles à leurs miseres.

Ils doivent incessamment s'appliquer à la connoissance de Dieu & d'eux mêmes ; travailler serieusement à se défaire de leurs erreurs & de leurs préjugez, des leur passions & de leur inclinations au peché ; rechercher avec ardeur les veritez qui leur sont les plus nécessaires. Car enfin ceux-là sont les plus judicieux qui recherchent avec plus de soin les veritez les plus solides.

La principale cause qui engage les hommes dans de fausses études, c'est qu'ils ont attaché l'idée de sçavant à des connoissances vaines & infructueuses, au lieu de ne l'attacher qu'aux sciences solides & nécessaires. Car quand un homme se met en tête de devenir sçavant, & que l'esprit de polymathie commence à l'agiter ; il n'examine gueres quelles sont les sciences qui lui sont les plus nécessaires, soit pour se conduire en honnête homme, soit pour perfectionner sa raison : il regarde seulement ceux qui passent pour sçavans dans le monde, & ce qu'il y a en eux qui les rend considerables. Toutes les sciences les plus solides & les plus necessaires étant assez communes, elles ne font point admirer ni respecter ceux qui les possedent ; car on regarde sans attention & sans émotion les choses communes quelque belles & quelque admirables qu'elles soienten elles-mêmes. Ceux qui veulent devenir sçavans, ne s'arrêtent donc gueres aux sciences necessaires à la conduite de la vie & à la perfection de l'esprit. Ces sciences ne réveillent point en eux cette idée des sciences qu'ils se sont formée, car ce ne sont pas ces sciences qu'ils ont admirées dans les autres, & qu'ils souhaittent qu'on admire en eux.

L'Evangile & la Morale sont des sciences trop communes & trop ordinaires ; ils souhaitent de sçavoir la critique de quelques termes qui se rencontrent dans les Philosophes anciens, ou dans les Poëtes

CHAP. VII.

Grecs. Les langues, & principalement celles qui ne sont point en usage dans leur païs, comme l'Arabe & le Rabbinage ou quelques autres semblables, leur paroissent dignes de leur application & de leur étude. S'ils lisent l'Ecriture sainte, ce n'est pas pour y apprendre la Religion & la pieté: les points de chronologie, de geographie, & les difficultez de grammaire, les occupent tout entiers: ils desirent avec plus d'ardeur la connoissance des choses, que les veritez salutaires de l'Evangile: ils veulent posseder dans eux-mêmes la science qu'ils ont admiré sottement dans les autres, & que les sots ne manqueront pas d'admirer en eux.

De même dans les connoissances de la nature, ils n'y recherchent guéres les plus utiles, mais les moins communes. L'anatomie est trop basse pour eux, mais l'astronomie est plus relevée. Les experiences ordinaires sont peu dignes de leur application; mais ces experiences rares & surprenantes qui ne nous peuvent jamais éclairer, sont celles qu'ils observent avec plus de soin.

Les histoires les plus rares & les plus anciennes sont celles qu'ils font gloire de sçavoir. Ils ne sçavent pas la génealogie des Princes qui regnent présentement, & ils recherchent avec soin celle des hommes qui sont morts il y a quatre mille ans. Ils négligent d'apprendre les histoires de leur tems les plus communes, & ils tâchent de sçavoir exactement les fables & les fictions des Poëtes. Ils ne connoissent pas mêmes leurs propres parens; mais si vous le souhaitez, ils vous apporteront plusieurs autoritez pour vous prouver qu'un citoyen Romain étoit allié d'un Empereur, & d'autres choses semblables.

A peine sçavent-ils le nom des vêtemens ordinaires dont on se sert de leur temps, & ils s'amusent à la recherche de ceux dont se servoient les Grecs & les Romains. Les animaux de leur païs leur sont peu connus, & ils ne craindront pas d'emploier plusieurs années à composer de grands volumes sur les animaux.

maux de la Bible, pour paroître avoir mieux deviné que les autres ce que signifient des termes inconnus. Un tel livre fait les délices de son auteur & des sçavans qui le lisent, parce qu'étant tout cousu de passages Grecs, Hebreux, Arabes, &c; de citations de Rabbins, & d'autres auteurs obscurs & extraordinaires, il satisfait la vanité de son Auteur, & la sotte curiosité de ceux qui le lisent, qui se croiront aussi plus sçavans que les autres quand ils pourront assurer avec fierté qu'il y a six mots différens dans l'Ecriture pour signifier un lion ou quelque chose de semblable.

La carte de leur païs ou même de leur ville leur est souvent inconnuë, dans le temps qu'ils étudient les cartes de la Gréce ancienne, de l'Italie, des Gaules du temps de Jules Cesar, ou les ruës & les places publiques de l'ancienne Rome. *Labor stultorum*, dit le Sage, *affliget eos, qui nesciunt in urbem pergere*: ils ne sçavent pas le chemin de leur ville, & ils se fatiguent sottement dans des recherches inutiles. Ils ne sçavent pas les loix ni les coûtumes des lieux où ils vivent; mais ils étudient avec soin le droit ancien, les loix des douze tables, les coûtumes des Lacedemoniens, ou des Chinois, ou les ordonnances du grand Mogol. Enfin ils veulent sçavoir toutes les choses rares, extraordinaires, éloignées & que les autres ne sçavent pas, parce qu'ils ont attaché par un renversement d'esprit l'idée de sçavant à ces choses; & qu'il suffit pour être estimé sçavant, de sçavoir ce que les autres ne sçavent pas, quand même on ignoreroit les veritez les plus nécessaires & les plus belles. Il est vrai que la connoissance de toutes ces choses & d'autres semblables est appellée science, érudition, doctrine, l'usage l'a voulu: mais il y a une science qui n'est que folie & que sottise selon l'Ecriture: *Doctrina stultorum fatuitas*. Je n'ai point encore remarqué que le Saint Esprit qui donne tant d'éloges à la science dans les livres saints, dise quelque chose à l'avantage de cette fausse science, dont je viens de parler.

CHAPITRE VIII.

I. *Du desir de paroître sçavant.* II. *Des conversations Des faux sçavans.* III. *De leurs Ouvrages.*

I. Du desir de paroître sçavant.

SI le desir déreglé de devenir sçavant rend souvent les hommes plus ignorans, le desir de paroître sçavant ne les rend pas seulement plus ignorans, mais il semble qu'il leur renverse l'esprit : car il y a une infinité de gens qui perdent le sens commun, parce qu'ils le veulent passer, & qui ne disent que des sottises, parce qu'ils ne veulent dire que des paradoxes. Ils s'éloignent si fort de toutes les pensées communes dans le dessein qu'ils ont d'acquerir la qualité d'esprit rare & extraordinaire, qu'en effet ils y reüssissent, & qu'on ne les regarde plus qu'avec admiration, ou qu'avec beaucoup de mépris.

On les regarde quelquefois avec admiration; lors qu'étant élevez à quelque dignité qui les couvre, on s'imagine qu'ils sont autant au dessus des autres par leur génie & par leur érudition, qu'ils le sont par leur rang ou par leur naissance. Mais on les regarde le plus souvent avec mépris, & quelquefois même comme des fous, lorsqu'on les regarde de plus prés, & que leur grandeur ne les cache point aux yeux des autres.

Les faux sçavans font manifestement paroître ce qu'ils sont dans les Livres qu'ils composent & dans leurs conversations ordinaires. Il est peut-être à propos d'en dire quelque chose.

II. Des conversations des faux sçavans.

Comme c'est la vanité & le desir de paroître plus que les autres qui les engage dans l'étude, dés qu'ils se sentent en conversation, la passion & le desir de l'élevation se réveille en eux & les emporte. Ils montent tout d'un coup si haut, que tout le monde les perd quasi de vûë, & qu'ils ne sçavent souvent eux-mêmes où ils en sont. Ils ont si peur de n'être pas au dessus

dessus de tous ceux qui les écoutent, qu'ils se fachent même qu'on les suive, qu'ils s'effarouchent lors qu'on leur demande quelque éclaircissement, & qu'ils prennent même un air de fierté à la moindre opposition qu'on leur fait. Enfin ils disent des choses si nouvelles & si extraordinaires, mais si éloignées du sens commun, que les plus sages ont bien de la peine à s'empêcher de rire, lorsque les autres en demeurent tout étourdis.

Leur premiere fougue passée, si quelque esprit assez fort & assez ferme pour n'en avoir pas été renversé, leur montre, qu'ils se trompent; ils ne laissent pas de demeurer obstinément attachez à leurs erreurs. L'air de ceux qu'ils ont étourdis, les étourdit eux-mêmes: la vûë de tant d'approbateurs qu'ils ont convaincus par impression, les convainc par contre-coup: ou si cette vûë ne les convainc pas, elle leur enfle au moins assez le courage pour soûtenir leurs faux sentimens. La vanité ne leur permet pas de retracter leur parole. Ils cherchent toûjours quelque raison pour se deffendre: ils ne parlent mêmes jamais avec plus de chaleur & d'empressement que lorsqu'ils n'ont rien à dire; ils s'imaginent qu'on les injurie, & que l'on tâche de les rendre méprisables, à chaque raison qu'on apporte contre eux, plus elles sont fortes & judicieuses, & plus elles irritent leur aversion & leur orgueil.

Le meilleur moyen de deffendre la verité contr'eux n'est pas de disputer; car enfin il vaut mieux & pour eux & pour nous les laisser dans leurs erreurs que de s'attirer leur aversion. Il ne faut pas leur blesser le cœur, lorsqu'on veut leur guerir l'esprit; puisque les plaies du cœur sont plus dangereuses que celles de l'esprit: outre qu'il arrive quelquefois que l'on a affaire avec un homme qui est veritablement sçavant, & qu'on pourroit le mépriser faute de bien concevoir ses pensées. Il faut donc prier ceux qui parlent d'une maniere décisive de s'expliquer le plus distinctement qu'il leur est possible, sans leur permet-

CHAP. VIII. tre de changer de sujet, ni de se servir de termes obscurs & équivoques ; & si ce sont des personnes éclairées, on apprendra quelque chose avec eux : mais si ce sont de faux sçavans, ils se confondront par leurs propres paroles sans aller fort loin, & ils ne pourront s'en prendre qu'à eux mêmes. On en recevra peut-être quelque instruction & même quelque divertissement, s'il est permis de se divertir de la foiblesse des autres en tâchant d'y remedier. Mais ce qui est plus considerable, c'est qu'on empêchera par là que les foibles, qui les écoutoient avec admiration, ne se soûmettent à l'erreur en suivant leurs décisions.

Car il faut bien remarquer que le nombre des sots, ou de ceux qui se laissent conduire machinalement & par l'impression sensible, étant infiniment plus grand que de ceux qui ont quelqu'ouverture d'esprit, & & qui se persuadent par raison ; quand un de ces sçavans parle & décide de quelque chose, il y a toûjours beaucoup plus de personnes qui le croïent sur sa parole que d'autres qui s'en défient. Mais, parce que ces faux sçavans s'éloignent le plus qu'ils peuvent des pensées communes, tant par le desir de trouver quelque opposant qu'ils mal-traitent pour s'élever & pour paroître, que par renversement d'esprit ou par esprit de contradiction ; leurs décisions sont ordinairement fausses ou obscures, & il est assez rare qu'on les écoute sans tomber dans quelqu'erreur.

Or cette maniere de découvrir les erreurs des autres ou la solidité de leurs sentimens, est assez difficile à mettre en usage. La raison de ceci est que les faux sçavans ne sont pas les seuls qui veulent paroître ne rien ignorer, presque tous les hommes ont ce defaut, principalement ceux qui ont quelque lecture & quelqu'étude ; ce qui fait qu'ils veulent toûjours parler & expliquer leurs sentimens, sans apporter assez d'attention pour bien comprendre celui des autres. Les plus complaisans & les plus raisonnables mé-

méprisant dans leur cœur le sentiment des autres montrent seulement une mine attentive, pendant que l'on voit dans leurs yeux qu'ils pensent à toute autre chose qu'à ce qu'on leur dit, & qu'ils ne sont occupez que de ce qu'ils veulent nous prouver, sans songer à nous répondre. C'est ce qui rend souvent les conversations tres-désagreables. Car de même qu'il n'y a rien de plus doux, & qu'on ne sçauroit nous faire plus d'honneur que d'entrer dans nos raisons, & d'approuver nos opinions; il n'y a rien aussi de si choquant que de voir qu'on ne les comprend pas, & qu'on ne songe pas même à les comprendre. Car enfin on ne se plaît pas à parler & à converser avec des statuës; mais qui ne sont statuës à nôtre égard, que parce que ce sont des hommes qui n'ont pas beaucoup d'estime pour nous, & qui ne songent point à nous plaire, mais seulement à se contenter eux-mêmes en tâchant de se faire valoir. Que si les hommes sçavoient bien écouter & bien répondre, les conversations seroient non seulement fort agreables, mais même tres-utiles: au lieu que chacun tâchant de paroître sçavant, on ne fait que s'entendre; on blesse quelquefois la Charité, & l'on ne découvre presque jamais la verité. CHAP. VIII.

Mais les égaremens où tombent les faux sçavans dans la conversation, sont en quelque maniere excusables. On peut dire pour eux que l'on apporte d'ordinaire peu d'application à ce qu'on dit dans ce tems-là: que les personnes les plus exactes y disent souvent des sottises; & qu'ils ne prétendent pas qu'on recueille toutes leurs paroles comme l'on a fait celles de Scaliger & du Cardinal du Perron.

Il y a raison dans ces excuses, & l'on veut bien croire que ces sortes de fautes sont dignes de quelque indulgence. On veut parler dans la conversation, mais il y a des jours mal-heureux dans lesquels on rencontre mal. On n'est pas toûjours en humeur de bien penser & de bien dire; & le temps est si court dans certaines rencontres, que le plus petit nuage & la plus lege-

re absence d'esprit fait mal-heureusement tomber dans des absurditez extravangantes les esprits méme les plus justes & les plus pénetrans.

Mais si les fautes que les faux sçavans commettent dans les conversations, sont excusables, les fautes où ils tombent dans leurs livres aprés y avoir serieusement pensé, ne sont pas pardonnables, principalement si elles sont fréquentes, & si elles ne sont point réparées par quelques bonnes choses. Car enfin lorsque l'on a composé un méchant livre, on est cause qu'un tres-grand nombre de personnes perdent leur temps à le lire; qu'ils tombent souvent dans les mêmes erreurs dans lesquelles on est tombé, & qu'ils en déduisent encore plusieurs autres, ce qui n'est pas un petit mal.

Mais, quoique ce soit une faute plus grande qu'on ne s'imagine, que de composer un méchant livre, ou simplement un livre inutile, c'est une faute dont on est plûtôt recompensé qu'on n'en est puni. Car il y a des crimes que les hommes ne punissent pas, soit parce qu'ils sont à la mode, soit parce qu'on n'a pas d'ordinaire une raison assez ferme pour condamner des criminels qu'on estime plus habiles que soi.

On regarde ordinairement les Auteurs comme des hommes rares & extraordinaires, & beaucoup élevez au dessus des autres; on les révere donc au lieu de les mépriser & de les punir. Ainsi il n'y a gueres d'apparence que les hommes érigent jamais un tribunal pour examiner & pour condamner tous les Livres qui ne font que corrompre la raison.

C'est pourquoi l'on ne doit jamais esperer, que la République des lettres soit mieux reglée que les autres Républiques, puisque ce sont toûjours des hommes qui la composent. Il est même tres-à-propos, afin que l'on puisse se délivrer de l'erreur, qu'il y ait plus de liberté dans la République des lettres que dans les autres, où la nouveauté est toûjours fort dangereuse. Car ce seroit nous confirmer dans les erreurs où nous sommes, que de vouloir ôter la liberté aux gens

gens d'étude, & que de condamner ſans diſcernement toutes les nouveautez.

On ne doit donc point trouver à redire ſi je parle contre le gouvernement de la Republique des Lettres; & ſi je tâche de montrer que ſouvent ces grands hommes qui ſont l'admiration des autres pour leur profonde érudition, ne ſont dans le fond que des hommes vains & ſuperbes, ſans jugement & ſans aucune véritable ſcience. Je ſuis obligé d'en parler de cette ſorte afin qu'on ne ſe rende pas aveuglément à leurs déciſions, & qu'on ne ſuive pas leurs erreurs.

III. Des Livres des faux ſçavans.

Les preuves de leur vanité, de leur peu de jugement & de leur ignorance ſe tirent manifeſtement de leurs Ouvrages. Car ſi l'on prend la peine de les examiner avec deſſein d'en juger ſelon les lumieres du ſens commun, & ſans préoccupation d'eſtime pour ces Auteurs, on trouvera que la plûpart des deſſeins de leurs études ſont des deſſeins qu'une vanité peu judicieuſe a formez, & que leur principal but n'eſt pas de perfectionner leur raiſon, & encore moins de bien régler les mouvemens de leur cœur, mais ſeulement d'étourdir les autres & de paroître plus ſçavans qu'eux.

C'eſt dans cette vûë qu'ils ne traitent, comme nous avons déja dit, que des ſujets rares & extraordinaires; & qu'ils ne s'expliquent que par des termes rares & extraordinaires; & qu'ils ne citent que des Auteurs rares & extraordinaires. Ils ne s'expliquent guéres en leur langue, elle eſt trop commune; ni avec un Latin ſimple, net & facile, ce n'eſt pas pour ſe faire entendre qu'ils parlent, mais pour parler & pour ſe faire admirer. Ils s'appliquent rarement à des ſujets qui peuvent ſervir à la conduite de la vie; cela leur ſemble trop commun: ce qu'ils cherchent n'eſt pas d'eſtre utiles aux autres, ni à eux-mêmes, c'eſt ſeulement d'eſtre eſtimez ſçavans. Ils n'apportent point de raiſons des choſes qu'ils avancent, ou ce ſont raiſons myſterieuſes & incomprehenſibles, que ni eux ni perſonne ne conçoit avec évidence. Ils n'ont point

CHAP. VIII.

point de raisons claires: mais s'ils en avoient, ils ne les diroient pas. Ces raisons ne surprennent point l'esprit, elles semblent trop simples & trop communes, tout le monde en est capable. Ils apportent plûtôt des autoritez pour prouver, ou pour faire semblant de prouver leurs pensées: car souvent les autoritez, dont ils se servent ne prouvent rien par le sens qu'elles contiennent: elles ne prouvent que parce que c'est du Grec ou de l'Arabe. Mais il est peut-être à propos de parler de leurs citations; cela fera connoître en quelque maniére la disposition de leur esprit.

Il est ce me semble évident qu'il n'y a que la fausse érudition, & l'esprit de polimathie qui ait pû rendre les citations à la mode comme elles ont été jusqu'ici, & comme elles sont encore maintenant chez quelques sçavans. Car il n'est pas fort difficile de trouver des Auteurs qui citent à tous momens de grands passages sans aucune raison de citer: soit parce que les choses qu'ils avancent sont si claires que personne n'en doute: soit parce qu'elles sont si cachées que l'autorité de leurs Auteurs ne les peut pas prouver, puisqu'ils n'en pouvoient rien sçavoir: soit enfin parce que les citations qu'ils apportent ne peuvent servir d'aucun ornement à ce qu'ils disent.

Il est contraire au sens commun d'apporter un grand passage Grec pour prouver, que l'air est transparent, parce que c'est une chose connuë à tout le monde: de se servir de l'autorité d'Aristote pour nous faire croire, qu'il y a des intelligences qui remuënt les cieux, parce qu'il est évident qu'Aristote n'en pouvoit rien sçavoir: & enfin de méler des langues étrangeres, des proverbes Arabes & Persans dans des Livres François ou Latins, faits pour tout le monde; parce que ces citations n'y peuvent servir d'ornement, ou bien ce sont des ornemens bizarres qui choquent un tres-grand nombre de personnes, & qui n'en peuvent satisfaire que tres-peu.

Cependant la plûpart de ceux qui veulent paroître

sçavans se plaisent si fort dans ces sortes de citations, qu'ils n'ont quelquefois point de honte d'en rapporter en des langues même qu'ils n'entendent point; & ils font de grands efforts pour coudre dans leurs Livres un passage Arabe, qu'ils ne sçavent quelquefois pas lire. Ainsi ils s'embarassent fort de venir à bout d'une chose contraire au bons sens, mais qui contente leur vanité & qui les fait estimer des sots.

Ils ont encore un autre défaut fort considerable, c'est qu'ils se soucient fort peu de paroître avoir lu avec choix & discernement : ils veulent seulement paroistre avoir beaucoup lû : & principalement des Livres obscurs, afin qu'on les croie plus sçavans; Des livres rares & chers, afin qu'on s'imagine que rien ne leur manque; Des Livres méchans & impies que les honnêtes gens n'osent lire, à peu pres par le même esprit que des gens se vantent d'avoir fait des crimes que les autres n'osent faire. Ainsi ils vous citeront plûtôt des Livres fort chers, fort rares, fort anciens & fort obscurs, que non pas d'autres Livres plus communs & plus intelligibles; & des Livres d'Astrologie, de Cabale, & de Magie, que de bons Livres: comme s'il ne voyoient pas que la lecture étant la même chose que la conversation, ils doivent souhaitter de paroître avoir recherché avec soin la lecture des bons Livres & de ceux qui sont les plus intelligibles, & non pas la lecture de ceux qui sont méchans & obscurs.

Car de même que c'est un renversement d'esprit que de rechercher la conversation ordinaire des gens que l'on n'entend point sans interprete, lorsqu'on peut sçavoir d'une autre maniére les choses qu'ils nous apprennent: Ainsi il est ridicule de ne lire que des Livres, qu'on ne peut entendre sans dictionnaire, lorsqu'on peut apprendre ces mêmes choses, dans ceux qui nous sont plus intelligibles. Et comme c'est une marque de déreglement, que d'affecter la compagnie & la conversation des impies; c'est aussi le caractére d'un cœur corrompu, que de se plaire dans

la

CHAP. VIII. la lecture des méchans Livres. Mais c'est un orgueil extravagant que de vouloir paroître avoir lû ceux-là même, qu'on n'a pas lûs ; ce qui arrive toutefois assez souvent. Car il y a des personnes de trente ans qui vous citent dans leurs ouvrages plus de méchans Livres, qu'ils n'en pourroient avoir lû en plusieurs siécles ; & cependant ils veulent persuader aux autres qu'ils les ont lûs fort exactement. Mais la plûpart des Livres de certains sçavans ne sont fabriquez, qu'à coups de Dictionnaires, & ils n'ont gueres lû que les tables des Livres qu'ils citent, ou quelques lieux communs ramassez de differens Auteurs.

On n'oseroit entrer davantage dans le détail de ces choses, ni en donner des exemples, de peur de choquer des personnes aussi fieres & aussi bilieuses que sont ces faux sçavans ; car on ne prend pas plaisir à se faire injurier en Grec & en Arabe. Outre qu'il n'est pas nécessaire pour rendre ce que je dis plus sensible, d'en donner des preuves particulieres ; l'esprit de l'homme étant assez porté à trouver à redire à la conduite des autres, & à faire application de ce que l'on vient de dire. Qu'ils se repaissent cependant puisqu'ils le veulent de ce vain fantôme de grandeur ; & qu'ils se donnent les uns aux autres les applaudissemens que nous leur refusons. C'est peut-être les avoir déja trop inquietez dans une joüissance qui leur semble si douce & si agreable.

CHAPITRE IX.

Comment l'inclination que l'on a pour les dignitez & les richesses porte à l'erreur.

LEs dignitez & les richesses aussi bien que la vertu & les sciences dont nous venons de parler sont les principales choses qui nous élevent au dessus des autres hommes : car il semble que nôtre être s'agrandisse, & devienne comme indépendant par la pos-

possession de ces avantages. De sorte que l'amour que nous nous portons à nous-mêmes, se répandant naturellement jusqu'aux dignitez & aux richesses, on peut dire qu'il n'y a personne qui n'ait pour elles du moins quelque inclination. Expliquons en peu de mots comment ces inclinations nous empêchent de trouver la verité, & nous engagent dans le mensonge & & dans l'erreur.

Nous avons montré en plusieurs endroits qu'il faut beaucoup de temps & de peine, d'assiduité & de contention d'esprit pour pénétrer des véritez composées, environnées de difficultez, & qui dépendent de beaucoup de principes. Delà il est facile de juger que les personnes publiques, qui sont dans de grands emplois, qui ont de grands biens à gouverner & de grandes affaires à conduire, & qui desirent ardemment les dignitez & les richesses, ne sont gueres propres à la recherche de ces véritez, & qu'ils tombent souvent dans l'erreur à l'égard de toutes les choses qu'il est difficile de sçavoir, lorsqu'ils en veulent juger.

1. Parce qu'ils ont fort peu de temps à employer à la Recherche de la verité.

2. Parce qu'ordinairement ils ne se plaisent gueres dans cette recherche.

3. Parce qu'ils sont tres-peu capables d'attention, à cause que la capacité de leur esprit est partagée par le grand nombre des idées des choses qu'ils souhaitent, & ausquelles ils sont occupez même malgré eux.

4. Parce qu'ils s'imaginent tout sçavoir, & qu'ils ont de la peine à croire que des gens qui leur sont inferieurs ayent plus de raison qu'eux: car s'ils souffrent bien qu'ils leur apprennent quelques faits, ils ne souffrent pas volontiers qu'ils les instruisent des veritez solides & necessaires: ils s'emportent lorsqu'on les contredit, & qu'on les détrompe.

5. Parce qu'on a de coûtume de leur applaudir en toutes leurs imaginations quelque fausses & éloignées du

du sens commun qu'elles puissent être ; & de railler ceux qui ne sont pas de leur sentiment, quoi qu'ils ne défendent que des véritez incontestables. C'est à cause des lâches flatteries de ceux qui les approchent, qu'ils se confirment dans leurs erreurs, & dans la fausse estime qu'ils ont d'eux-memes, & qu'ils se mettent en possession de juger cavaliérement de toutes choses.

6. Parce qu'ils ne s'arrêtent gueres qu'aux notions sensibles qui sont plus propres pour les conversations ordinaires, & pour se conserver l'estime des hommes, que les idées pures & abstraites de l'esprit qui servent à découvrir la verité.

7. Parce que ceux qui aspirent à quelque dignité, tâchent autant qu'ils peuvent de s'accommoder à la portée des autres, à cause qu'il n'y a rien qui excite si fort l'envie & l'aversion des hommes que de paroître avoir des sentimens peu communs. Il est rare que ceux qui ont l'esprit & le cœur occupé de la pensée & du desir de faire fortune, puissent découvrir des véritez cachées ; mais lorsqu'ils en découvrent ; ils les abandonnent souvent par interêt, & parce que la deffense de ces veritez ne s'accorde pas avec leur ambition. Il faut souvent consentir à l'injustice pour devenir Magistrat ; une pieté solide & peu commune éloigne souvent des benefices, & l'amour genereux de la verité fait tres souvent perdre les chaires où l'on ne doit enseigner que la verité.

Toutes ces raisons jointes ensemble font que les hommes qui sont beaucoup élevez au dessus des autres par leurs dignitez, leur noblesse, & leurs richesses, ou qui ne pensent qu'à s'élever & à faire quelque fortune, sont extrémement sujets à l'erreur, & tres-peu capables des veritez un peu cachées. Car entre les choses qui sont nécessaires pour éviter l'erreur dans les questions un peu difficiles, il y en a deux principales qui ne se rencontrent pas ordinairement dans les personnes dont nous parlons, sçavoir l'at-

ten-

tention de l'esprit pour bien pénetrer le fond des choses, & la retenuë pour n'en pas juger avec trop de précipitation. Ceux-là même qui sont choisis pour enseigner les autres, & qui ne doivent point avoir d'autre but, que de se rendre habiles pour instruire ceux qui sont commis à leurs soins, deviennent d'ordinaire sujets à l'erreur aussi-tôt qu'ils deviennent personnes publiques: soit parce qu'ayant tres-peu de temps à eux, ils sont incapables d'attention & de s'appliquer aux choses qui en demandent beaucoup; soit parce que souhaitant étrangement de paroître sçavans, ils décident hardiment de toutes choses sans aucune retenuë, & ne souffrent qu'avec peine qu'on leur résiste & qu'on les instruise. CHAP. IX.

CHAPITRE X.

CHAP. X.

De l'amour du plaisir par rapport à la Morale. I. Il faut fuir le plaisir quoi qu'il rende heureux. II. Il ne doit point nous porter à l'amour des biens sensibles.

NOus venons de parler dans les trois Chapitres précedens de l'inclination que nous avons pour la conservation de nôtre être, & comment elle est cause que nous tombons dans plusieurs erreurs: nous parlerons présentement de celle que nous avons pour le bien être, c'est-à-dire pour les plaisirs & pour toutes les choses qui nous rendent plus heureux & plus contents, ou que nous croyons capables de cela; & nous tâcherons de découvrir les erreurs qui naissent de cette inclination.

Il y a des Philosophes qui tâchent de persuader aux hommes, que le plaisir n'est point un bien, & que la douleur n'est point un mal: qu'on peut être heureux au milieu des douleurs les plus violentes, & qu'on peut être mal-heureux au milieu des plus grands plaisirs. Comme ces Philosophes sont fort pa-

thétiques & fort imaginatifs, ils enlevent bien-tôt les esprits foibles, & qui se laissent aller à l'impression, que ceux qui leur parlent, produisent en eux : car les Stoïques sont un peu visionnaires & les visionnaires sont véhémens ; ainsi ils impriment facilement dans les autres les faux sentimens dont ils sont prévenus. Mais comme il n'y a point de conviction contre l'expérience & contre nôtre sentiment interieur, toutes ces raisons pompeuses & magnifiques qui étourdissent & éblouïssent l'imagination des hommes, s'évanoüissent avec tout leur éclat, aussi-tôt que l'ame est touchée de quelque plaisir ou de quelque douleur sensible : & ceux qui ont mis toute leur confiance dans cette fausse persuasion de leur esprit, se trouvent sans sagesse & sans force à la moindre attaque du vice ; ils sentent qu'ils ont été trompez & qu'ils sont vaincus.

I. Il faut fuir le plaisir quoi qu'il rende heureux.

Si les Philosophes ne peuvent donner à leurs disciples la force de vaincre leurs passions, ils ne doivent pas au moins les séduire ni leur persuader qu'ils n'ont point d'ennemis à combattre. Il faut dire les choses comme elles sont, le plaisir est toûjours un bien, & la douleur toûjours un mal ; mais il n'est pas toûjours avantageux de joüir du plaisir, & il est quelquefois avantageux de souffrir la douleur.

Mais pour faire bien comprendre ce que je veux dire, il faut sçavoir.

1. Qu'il n'y a que Dieu qui soit assez puissant pour agir en nous, & pour nous faire sentir le plaisir & la douleur. Car il est évident à tout homme qui consulte sa raison, & qui méprise les rapports de ses sens, que ce ne sont point les objets que nous sentons, qui agissent effectivement en nous, & que ce n'est point non plus nôtre ame qui cause en elle même son plaisir & sa douleur à leur occasion.

2. Qu'on ne doit donner ordinairement quelque bien, que pour faire faire quelque bonne action ou pour la recompenser ; & qu'on ne doit ordinairement faire souffrir quelque mal, que pour détourner d'une

ne méchante action on pour la punir : & qu'ainsi Dieu agissant toûjours avec ordre, & selon les regles de la justice, tout plaisir nous porte à quelque bonne action, ou nous en recompense, & toute douleur nous détourne de quelque action mauvaise, ou nous en punit.

3. Qu'il y a des actions qui sont bonnes en un sens, & mauvaises en un autre. C'est par exemple une mauvaise action que de s'exposer à la mort lorsque Dieu le deffend ? mais c'est aussi une bonne action que de s'y exposer lorsque Dieu le commande. Car toutes nos actions sont bonnes ou mauvaises, parce que Dieu les a commandées ou les a deffenduës par sa prémiere volonté générale qui est l'ordre & l'institution de la nature, & par ses autres volontez ou ses commandemens particuliers qui sont nécessaires au rétablissement de la nature.

Je dis donc que le plaisir est toûjours bon, mais qu'il n'est pas toûjours avantageux de le goûter.

1. Parce qu'au lieu de nous attacher à celui qui est seul capable de le causer, il nous en détache pour nous unir à ce qui semble faussement le causer, Il nous détache de Dieu pour nous unir à une vile créature. Car encore que ceux qui sont éclairez de la véritable Philosophie, pensent quelquefois que le plaisir n'est point causé par les objets de dehors, & que cela puisse en quelque maniére les porter à reconnoître & à aimer Dieu en toutes choses ; néanmoins depuis le péché la raison de l'homme est si foible & ses sens & son imagination ont tant de pouvoir sur son esprit qu'ils corrompent bien-tôt son cœur, lorsqu'on ne se prive pas selon le conseil de l'Evangile, de toutes les choses qui ne portent point à Dieu par elles mêmes. Car la meilleure Philosophie ne sçauroit guérir l'esprit ni résister aux desordres de la volupté.

2. Parce que le plaisir étant une récompense, c'est faire une injustice que de produire dans son corps des mouvemens qui obligent Dieu, en consequence

de sa premiére volonté, à nous faire sentir du plaisir, lorsque nous n'en méritons pas, soit parce que l'action que nous faisons est inutile ou criminelle, soit parce qu'étant pleins de péchés, nous ne devons point lui demander de récompense. L'homme avant son peché pouvoit avec justice goûter les plaisirs sensibles dans ses actions reglées: mais depuis le péché il n'y a plus de plaisirs sensibles entiérement innocens, ou qui ne soient capables de nous blesser lorsque nous les goûtons, car souvent il suffit de les goûter pour en devenir esclave.

3. Parce que Dieu étant juste, il ne se peut faire qu'il ne punisse un jour la violence qu'on lui fait, lorsqu'on l'oblige de récompenser par le plaisir des actions criminelles que l'on commet contre lui. Lorsque nôtre ame ne sera plus unie à nôtre corps, Dieu n'aura plus l'obligation qu'il s'est imposée de nous donner les sentimens qui doivent répondre aux mouvemens des esprits, & il aura toûjours l'obligation de satisfaire à sa justice: ainsi ce sera le tems de sa vengeance & de sa colere. Alors sans changer l'ordre de la nature, & demeurant toûjours immuable dans sa premiere volonté, il punira par des douleurs qui ne finiront jamais les injustes plaisirs des voluptueux.

4. Parce que la certitude que l'on a dés cette vie, qu'il faut que cette justice se fasse, agite l'esprit de mortelles inquiétudes, & le jette dans une espece de desespoir qui rend les voluptueux misérables au milieu mesme des plus grands plaisirs.

5. Parce qu'il y a presque toûjours des remords fâcheux qui accompagnent les plaisirs les plus innocens, à cause que nous sommes assez convaincus que nous n'en méritons point; & ces remords nous privent d'une certaine joie interieure, que l'on trouve même dans la douleur de la penitence.

Ainsi quoique le plaisir soit un bien, il faut tomber d'accord qu'il n'est pas toujours avantageux de le goûter par toutes ces raisons: Et par d'autres semblables qu'il est tres-utile de sçavoir, & qu'il est tres-

facile

facile de déduire de celles-ci, il est presque toûjours Chap. X.
tres-avantageux de souffrir la douleur, quoiqu'elle soit éffectivement un mal.

Néanmoins tout plaisir est un bien, & rend actuellement heureux celui qui le goûte, dans l'instant qu'il le goûte & autant qu'il le goûte; & toute douleur est un mal & rend actuellement malheureux celui qui la souffre, dans l'instant qu'il la souffre, & autant qu'il la souffre. On peut dire que les justes & les Saints sont en cette vie les plus malheureux de tous les hommes, & les plus dignes de compassion. *Si in vita tantùm in Christo speramus, miserabiliores sumus omnibus hominibus*, dit saint Paul, car ceux qui pleurent & qui souffrent persécution pour la justice ne sont point heureux parce qu'ils souffrent persécution pour la justice, mais parce que le Royaume du Ciel est à eux, & qu'une grande récompense leur est reservée dans le Ciel, c'est-à-dire parce qu'ils seront heureux. Ceux qui souffrent persécution pour la justice sont en cela justes, vertueux, & parfaits, parce qu'ils sont dans l'ordre de Dieu, & que la perfection consiste à le suivre: mais ils ne sont pas heureux à cause qu'ils souffrent. Un jour ils ne souffriront plus, & alors ils seront heureux aussi bien que justes & parfaits.

1. aux Cor.

Cependant je ne nie pas que dés cette vie les justes ne soient heureux en quelque maniére par la force de leur esperance & de leur foi, qui rendent ces biens futurs comme présens à leurs esprits. Car il est certain que lorsque l'espérance de quelque bien est forte & vive, elle l'approche de l'esprit, & le lui fait goûter: ainsi elle le rend en quelque maniére heureux, puisque c'est le goût du bien, la possession du bien, le plaisir qui nous rend heureux.

Il ne faut donc pas dire aux hommes que les plaisirs sensibles ne sont point bons, & qu'ils ne rendent point plus heureux ceux qui en joüissent; puisque cela, n'est pas vrai, & que dans le temps de la tentation ils le reconnoissent à leur malheur. Il leur faut dire que ces plaisirs sont bons en eux-mêmes, & ca-

CHAP. X. pables de les rendre en quelque maniére heureux ; neanmoins qu'ils les doivent éviter pour des raisons semblables à celles que j'ai apportées : mais qu'ils ne les peuvent point éviter par leurs propres forces : parce qu'ils desirent d'être heureux par une inclination qu'ils ne peuvent vaincre, & que ces plaisirs passagers qu'ils doivent éviter, la contentent en quelque maniére ; & qu'ainsi, ils sont dans une misérable nécessité de se perdre, s'ils ne sont secourus. Il leur faut dire ces choses, afin qu'ils connoissent distinctement leur foiblesse & le besoin qu'ils ont d'un liberateur.

Il faut parler aux hommes comme JESUS CHRIST leur a parlé, & non pas comme les Stoïques, qui ne connoissent ni la nature ni la maladie de l'esprit humain. Il leur faut dire sans cesse qu'il faut se haïr & se mépriser soi-même, & qu'il ne faut point chercher ici bas d'établissement & de bonheur : qu'il faut tous les jours porter sa croix ou l'instrument de son supplice, & qu'il faut perdre presentement sa vie pour la conserver éternellement. Enfin il leur faut montrer qu'ils sont obligez de faire tout le contraire de ce qu'ils desirent, afin qu'ils sentent leur impuissance pour le bien. Car les hommes veulent invinciblement être heureux, & l'on ne peut être actuellement heureux, si l'on ne fait ce qu'on veut. Peut-être que sentant leurs maux présens, & connoissant leurs maux futurs, ils s'humilieront sur la terre: peut-être qu'ils crieront vers le Ciel, qu'ils chercheront un médiateur, qu'ils craindront les objets sensibles, & qu'ils auront une horreur salutaire pour tout ce qui flatte les sens & la concupiscence. Peut-être qu'ils entreront ainsi dans cét esprit de priére & de pénitence si nécessaire pour obtenir la grace, sans laquelle il n'y a point de force, point de santé, point de salut à esperer.

II. Il ne doit point nous for-

Nous sommes intérieurement convaincus que le plaisir est bon ; & cette conviction intérieure n'est point fausse, car le plaisir est effectivement bon. Nous sommes naturellement concaincus que le plaisir est le

le caractere du bien, & cette conviction naturelle est certainement vraie, car ce qui cause le plaisir est certainement tres-bon & tres aimable. Mais nous ne sommes pas convaincus que les objets sensibles, ni que nôtre ame mêmes soient capables de produire en nous du plaisir ; car il n'y a aucune raison de le croire, & il y en a mille pour ne le pas croire. Ainsi les objets sensibles ne sont point bons, ils ne sont point aimables. S'ils sont utiles à la conservation de la vie, nous en devons user : mais comme ils ne sont pas capables d'agir en nous nous ne les devons point aimer. L'ame ne doit aimer que ce qui est bon, que ce qui est capable de la rendre plus heureuse & plus parfaite. Elle ne doit donc aimer que ce qui est au dessus d'elle, car il est évident qu'elle ne peut recevoir sa perfection que de ce qui est au dessus d'elle.

CHAP. X. ter à l'amour des biens sensibles.

Mais parce que nous jugeons qu'une chose est cause de quelqu'effet, lorsqu'elle l'accompagne toûjours, nous nous imaginons que ce sont les objets sensibles qui agissent en nous, à cause qu'à leur approche nous avons de nouveaux sentimens, & que nous ne voyons point celui qui les cause véritablement en nous. Nous goûtons d'un fruit, & nous sentons de la douceur; nous attribuons cette douceur à ce fruit : nous jugeons qu'il la cause, & mêmes qu'il la contient. Nous ne voyons point Dieu comme nous voyons & comme nous touchons ce fruit : nous ne pensons pas mêmes à lui, ni peut-être à nous. Ainsi nous ne jugeons pas que Dieu soit la véritable cause de cette douceur, ni que cette douceur soit une modification de nôtre ame ; nous attribuons & la cause, & l'effet à ce fruit que nous mangeons.

Ce que j'ai dit des sentimens, qui ont rapport au corps, se doit aussi entendre de ceux qui n'y ont point de rapport, comme sont ceux qui se rencontrent dans les pures intelligences.

Un esprit se considére soi-même : il voit que rien ne manque à son bonheur & à sa perfection, ou bien il voit qu'il ne posséde pas ce qu'il souhaite. A la vûë

de son bonheur il sent de la joie : à la vûë de son malheur il sent de la tristesse. Il s'imagine aussi-tôt que c'est la vûë de son bonheur qui produit en lui-même ce sentiment de joie, parce que ce sentiment accompagne toûjours cette vûë. il s'imagine aussi que c'est la vûë de son malheur qui produit en lui-même ce sentiment de tristesse, parce que ce sentiment suit cette vûë. La véritable cause de ces sentimens, qui est Dieu seul, ne lui paroît pas : il ne pense pas même à Dieu: car Dieu agit en nous sans que nous les çachions.

Dieu nous récompense d'un sentiment de joie, lorsque nous connoissons que nous sommes dans l'état où nous devons être, afin que nous y demeurions, que nôtre inquiétude cesse, & que nous goûtions pleinement nôtre bonheur sans laisser remplir la capacité de nôtre esprit d'aucune autre chose. Mais il produit en nous un sentiment de tristesse, lorsque nous connoissons que nous ne sommes pas dans l'état où nous devons être, afin que nous n'y demeurions pas, & que nous cherchions avec inquiétude la perfection qui nous manque. Car Dieu nous pousse sans cesse vers le bien, lorsque nous connoissons que nous ne le possedons pas ; & il nous y arrête fortement, lorsque nous voyons que nous le possedons pleinement. Ainsi il me semble évident que les sentimens de joie ou de tristesse intellectuelle, aussi bien que les sentimens de joie & de tristesse sensible ne sont point des productions volontaires de l'esprit.

Nous devons donc reconnoître sans cesse par la raison, cette main invisible qui nous comble de biens, & qui se cache à nôtre esprit sous les apparences sensibles. Nous devons l'adorer ; nous devons l'aimer: mais nous devons aussi la craindre puisque si elle nous comble de plaisirs elle peut nous accabler de douleurs. Nous devons l'aimer par un amour de choix, par un amour éclairé, par un amour digne de Dieu & digne de nous. Nôtre amour est digne de Dieu, lorsque nous l'aimons par la connoissance que nous avons qu'il est aimable : & cet amour est digne de nous, parce qu'étant

tant

tant raiſonnables, nous devons aimer ce que la raiſon fait connoître digne de nôtre amour. Mais nous aimons les choſes ſenſibles par un amour indigne de nous, & dont auſſi elles ſont indignes : Car étant raiſonnables nous les aimons ſans raiſon de les aimer, puiſque nous ne connoiſſons point clairement qu'elles ſoient aimables, & que nous ſçavons au contraire qu'elles ne le ſont pas. Mais le plaiſir nous ſéduit & nous les fait aimer ; l'amour aveugle & déreglé du plaiſir étant la veritable cauſe des faux jugemens des hommes dans les ſujets de morale. CHAP. X.

CHAPITRE XI.

CHAP. XI.

De l'amour du plaiſir par rapport aux ſciences ſpéculatives. I. Comment il nous empêche de découvrir la vérité. II. Quelques exemples.

L'INCLINATION que nous avons pour les plaiſirs ſenſibles étant mal reglée, n'eſt pas ſeulement l'origine des erreurs dangereuſes où nous tombons dans les ſujets de morale, & la cauſe generale du déreglement de nos mœurs ; elle eſt auſſi une des principales cauſes du déreglement de nôtre raiſon, & elle nous engage inſenſiblement dans des erreurs tres-groſſieres mais moins dangereuſes ſur des ſujets purement ſpeculatifs : parce que cette inclination nous empêche d'apporter aux choſes qui ne nous touchent pas, aſſez d'attention pour les comprendre & pour en bien juger.

On a déja parlé en pluſieurs endroits de la difficulté que les hommes trouvent à s'appliquer à des ſujets un peu abſtraits, parce que la matiére dont on traitoit alors le demandoit ainſi. On en a parlé vers la fin du premier Livre, en montrant que les idées ſenſibles touchant plus l'ame que les idées pures de l'eſprit, elles s'appliquoit ſouvent davantage aux maniéres qu'aux choſes mêmes. On en a parlé dans le ſecond, parce que traitant de la délicateſſe des fibres

CHAP. XI.

du cerveau, on y faisoit voir d'où venoit la mollesse de certains esprits effeminez. Enfin on en a parlé dans le troisiéme, en parlant de l'attention de l'esprit, lorsqu'il a fallu montrer que nôtre ame n'étoit guéres attentive aux choses purement spéculatives, mais beaucoup plus à celles qui la touchent & qui lui font sentir du plaisir ou de la douleur.

Nos erreurs ont presque toûjours plusieurs causes qui contribuent toutes à leur naissance: de sorte qu'il ne faut pas s'imaginer que ce soit faute d'ordre que l'on répete quelquefois presque les mêmes choses, & que l'on donne plusieurs causes des mêmes erreurs: c'est qu'en effet il y en a plusieurs. Je parle toûjours des causes occasionnelles: car nous avons dit souvent qu'il n'y en avoit point d'autre réelle & véritable que le mauvais usage de nôtre liberté, de laquelle nous n'usons pas toûjours autant que nous le pouvons, ainsi que nous avons expliqué dés le commencement de cet ouvrage.

On ne doit donc pas trouver à redire, si pour faire pleinement concevoir, comment par exemple les maniéres sensibles dont on couvre les choses, nous surprennent & nous font tomber dans l'erreur, on a été obligé de dire par avance dans les autres Livres que nous avions inclination pour les plaisirs, ce qu'il semble qu'on devoit remettre à celui-ci, qui traitte des inclinations naturelles, & ainsi de quelques autres choses dans d'autres endroits. Tout le mal qui en arrivera, c'est que l'on n'aura pas besoin de dire ici beaucoup de choses que l'on seroit obligé d'expliquer si on ne l'avoit pas fait ailleurs.

Tout ce qui est dans l'homme est si fort dépendant l'un de l'autre, qu'on se trouve souvent comme accablé sous le nombre des choses qu'il faut dire dans le même temps, pour expliquer à fond ce que l'on conçoit. On se trouve quelquefois obligé de ne point separer les choses qui sont jointes par la nature les unes avec les autres, & d'aller contre l'ordre qu'on s'est prescrit, lorsque cet ordre n'apporte que de la con-

confusion, comme il arrive nécessairement en quelques rencontres. Cependant avec tout cela il n'est jamais possible de faire sentir aux autres tout ce qu'on pense. Ce que l'on doit prétendre pour l'ordinaire c'est de mettre les autres en état de découvrir tout seuls avec plaisir & facilité: ce que l'on a découvert soi-même avec beaucoup de peine, & de fatigue. Et parce qu'on ne peut rien découvrir sans attention, l'on doit principalement s'étudier aux moyens de rendre les autres attentifs. C'est ce qu'on a tâché de faire, quoique l'on reconnoisse l'avoir assez mal executé; & l'on avouë sa faute d'autant plus volontiers, que l'aveu qu'on en fait, doit exciter ceux qui liront ceci, à se rendre attentifs par eux mêmes pour y remedier, & pour pénetrer à fond des sujets qui meritent sans doute d'être pénétrez.

Les erreurs où nous jette l'inclination que nous avons pour les plaisirs & géneralement pour tout ce qui nous touche, sont infinies: parce que cette inclination dissipe à la vûë de l'esprit, qu'elle l'applique sans cesse aux idées confuses des sens & de l'imagination, & qu'elle nous porte à juger de toutes choses avec précipitation par le seul rapport qu'elles ont avec nous.

I. Comment il nous empeche de découvrir la vérité.

On ne voit la verité, que lorsque l'on voit les choses comme elles sont; & on ne les voit jamais comme elles sont, si on ne les voit dans celui qui les renferme d'une maniere intelligible. Lorsque nous voyons les choses en nous, nous ne les voyons que d'une maniere fort imparfaite, ou plûtôt nous ne voyons que nos sentimens, & non pas les choses que nous souhaitons de voir & que nous croyons faussement que nous voyons.

Pour voir les choses comme elles sont en elles-mêmes, il faut de l'application; parce que presentement on ne s'unit pas à Dieu sans peine & sans effort. Mais pour voir les choses en nous, il ne faut aucune application de nôtre part, parce que nous sentons même malgré nous ce qui nous touche. Nous ne trouvons point naturellement de plaisir prevenant

dans l'union que nous avons avec Dieu, les idées pures des choses ne nous touchent point. Ainsi l'inclination que nous avons pour le plaisir, ne nous applique & ne nous unit point à Dieu: au contraire elle nous en détache, & nous en éloigne sans cesse. Car cette inclination nous porte continuellement à considerer les choses par leurs idées sensibles, à cause que ces idées fausses & impures nous touchent. L'amour du plaisir & la Joüissance actuelle du plaisir qui en réveille & qui en fortifie l'amour, nous éloigne donc sans cesse de la vérité, pour nous jetter dans l'erreur.

Ainsi ceux qui veulent s'approcher de la verité pour être éclairez de sa lumiere, doivent commencer par la privation du plaisir. Ils doivent éviter avec soin tout ce qui touche & tout ce qui partage agréablement l'esprit: car il faut que les sens & les passions se taisent, si l'on veut entendre la parole de la verité, l'éloignement du monde & le mépris de toutes les choses sensibles étant nécessaires, aussi bien pour la perfection de l'esprit que pour la conversion du cœur.

Lorsque nos plaisirs sont grands, lorsque nos sentimens sont vifs, nous ne sommes pas capables des véritez les plus simples, & nous ne demeurons pas mêmes d'accord des notions communes, si elles ne renferment quelque chose de sensible. Lorsque nos plaisirs ou nos autres sentimens sont moderez nous pouvons reconnoître quelques verités simples & faciles: mais s'il se pouvoit faire que nous fussions entiérement délivrés des plaisirs & des sentimens, nous serions capables de découvrir avec facilité les véritez les plus abstraites, & les plus difficiles que l'on sçache. Car à proportion que nous nous éloignons de ce qui n'est point Dieu, nous nous approchons de Dieu même, nous évitons l'erreur & nous découvrons la vérité. Mais depuis le peché, depuis l'amour dereglé du plaisir prévenant, dominant victorieux, l'esprit est devenu si foible qu'il ne peut rien pénétrer; & si matériel, & dépendant de ses sens, qu'il ne peut atteindre aux choses abstraites, & qui ne

ne le touchent pas. Ce n'est mêmes qu'avec peine qu'il apperçoit les notions communes ; & souvent il juge faute d'attention qu'elles sont fausses ou obscures. Il ne peut discerner la vérité des choses d'avec leur utilité, le rapport qu'elles ont entr'elles d'avec le rapport qu'elles ont avec lui ; & il croit souvent que celles-là sont les plus vraies qui lui sont les plus utiles, les plus agréables & qui le touchent le plus. Enfin cette inclination infecte & trouble toutes les perceptions que nous avons des objets, & par consequent tous les jugemens que nous en faisons : voici quelques exemples.

II. Quelques exemples.

C'est une notion commune que la vertu est plus estimable que le vice ; qu'il vaut mieux être sobre & chaste qu'intempérant & voluptueux. Mais l'inclination pour le plaisir broüille si fort cette idée en de certaines occasions, qu'on ne la fait plus qu'entrevoir, & qu'on ne peut en tirer les conséquences qui sont nécessaires pour la conduite de la vie. L'ame s'occupe si fort des plaisirs qu'elle espere, qu'elle les suppose innocens, & qu'elle ne cherche que les moyens de les goûter.

Tout le monde sçait bien, qu'il vaut mieux être juste que d'être riche : que la justice rend un homme plus grand que la possession des plus superbes bâtimens, qui souvent ne montrent pas tant la grandeur de celui qui les a fait bâtir, que la grandeur de ses injustices & de ses crimes. Mais le plaisir que des gens de néant reçoivent dans la vaine ostentation de leur fausse grandeur, remplit suffisamment la petite capacité de leur esprit, pour leur cacher & leur obscurcir une vérité si évidente. Ils s'imaginent sottement qu'ils sont de grands hommes, parce qu'ils ont de grandes maisons.

L'Analyse ou l'Algebre spécieuse est assurément la plus belle, je veux dire la plus féconde & la plus certaine de toutes les sciences. Sans elle l'esprit n'a ni pénétration, ni étenduë ; & avec elle il est capable de sçavoir presque tout ce qui se peut sçavoir avec cer-

titude & avec évidence. Toute imparfaite qu'ait été cette ſcience, elle a rendu celebres tous ceux qui en ont été inſtruits, & qui ont ſceu en faire uſage: ils ont découvert par ſon moyen des véritez qui paroiſſoient comme incomprehenſibles aux autres hommes. Elle eſt ſi proportionnée à l'eſprit humain que ſans partager ſa capacité à des choſes inutiles pour ce qu'on recherche, elle le conduit infailliblement à ſon but. En un mot c'eſt une ſcience univerſelle & comme la clef de toutes les autres ſciences. Cependant toute eſtimable qu'elle ſoit en elle-même, elle n'a rien d'éclatant ni de charmant pour les hommes, par cette ſeule raiſon qu'elle n'a rien de ſenſible. Elle a été tout-à-fait dans l'oubli durant pluſieurs ſiécles. Il y a encore bien des gens qui n'en connoiſſent pas mêmes le nom; & de mille perſonnes à peine y en-a-t-il un ou deux qui en ſçachent quelque choſe. Les plus ſçavans qui l'ont renouvellée en nos jours, ne l'ont point encore pouſſée fort avant, & ne l'ont point traittée avec l'ordre & la netteté qu'elle merite. Etant hommes comme les autres ils ſe ſont enfin dégoûtez de ces véritez pures que le plaiſir ſenſible n'accompagne pas, & l'inquiétude de leur volonté corrompuë par le péché, la legereté de leur eſprit qui dépend de l'agitation & de la circulation du ſang, ne leur a pas permis de ſe nourrir davantage de ces grandes, de ces vaſtes, & de ces fécondes véritez, qui ſont les regles immuables & univerſelles de toutes les véritez paſſageres & particulieres, qui ſe peuvent connoître avec exactitude.

La Métaphyſique de même eſt une ſcience abſtraite, qui ne flatte point les ſens, & dans l'étude de laquelle l'ame ne reçoit aucun plaiſir; c'eſt auſſi par la même raiſon que cette ſcience eſt fort négligée, & que l'on trouve aſſez ſouvent des perſonnes aſſez ſtupides pour nier hardiment des notions communes. Il y en a qui nient que l'on puiſſe, & que l'on doive aſſurer d'une choſe, par ce qui eſt renfermé dans l'idée claire & diſtincte qu'on en a; que le néant n'a point de proprietez, qu'une choſe ne peut être reduite à rien ſans mira-

miracle, qu'aucun corps ne se peut mouvoir par ses propres forces, qu'un corps agité ne peut communiquer aux corps qu'il rencontre plus de mouvement qu'il n'en a, & d'autres choses semblables. Ils n'ont jamais consideré ces axiomes d'une vûë assez fixe & assez nette, pour en découvrir clairement la vérité; & ils ont fait quelquefois des expériences qui les ont faussement convaincus que quelques-uns de ces axiomes n'étoient pas vrais. Ils ont vû qu'en certaines rencontres deux corps visibles qui se choquoient, cessoient l'un & l'autre de se mouvoir aprés leur choc. Ils ont vû qu'en d'autres, les corps choquez avoient plus de mouvement que les corps visibles qui les avoient choquez: & cette vûë sensible de quelques expériences dont ils ne voyent point les raisons, leur fait décider des choses contre des principes certains, & qui passent pour des notions communes dans l'esprit de tous ceux qui sont capables de quelque attention. Ne devroient-ils pas considérer, que les mouvemens peuvent se répandre des corps visibles, aux invisibles, lorsque les corps mous se recontrent; ou des invisibles aux visibles dans d'autres occasions. Lors qu'un corps est suspendu à une corde, ce ne sont point les ciseaux avec lesquels on coupe la corde, qui donnent le mouvement à ce corps, c'est une matiére invisible. Lors qu'on jette un charbon dans un tas de poudre à canon, ce n'est point le mouvement du charbon, mais une matiére invisible, qui sépare toutes les parties de cette poudre, & qui leur donne un mouvement capable de faire sauter une maison. Il y a mille maniéres inconnuës par lesquelles la matiére invisible communique son mouvement aux corps grossiers & visibles. Au moins n'est-il pas évident que cela ne se puisse faire, comme il est évident que la force mouvante des corps ne peut ni s'augmenter ni se diminuër par les forces ordinaires de la nature.

CHAP. XI.

De même les hommes voyent que le bois que l'on jette dans le feu, cesse d'être ce qu'il est, & que toutes les qualitez sensibles qu'ils y remarquent se dis-

ſipent : & de-là ils s'imaginent avoir droit de conclure, qu'il ſe peut faire qu'une choſe rentre dans le néant dont elle eſt ſortie. Ils ceſſent de voir le bois, & ils ne voyent qu'un peu de cendres qui lui ſuccedent : & de là ils jugent que la plus grande partie du bois ceſſe d'être, comme ſi le bois ne pouvoit pas être réduit en des parties qu'ils ne pûſſent voir. Au moins n'eſt il pas auſſi evident que cela ne ſe puiſſe faire, qu'il eſt évident que la force qui donne l'être à toutes choſes n'eſt pas ſujette au changement ; & que par les forces ordinaires de la nature, ce qui eſt ne peut être réduit à rien, comme ce qui n'eſt point, ne peut commencer d'être. Mais la plûpart des hommes ne ſçavent ce que c'eſt que de rentrer dans eux-mêmes pour y entendre la voix de la vérité, ſelon laquelle ils doivent juger de toutes choſes : ce ſont leurs yeux qui réglent leurs déciſions. Ils jugent ſelon ce qu'ils ſentent & non pas ſelon ce qu'ils conçoivent, car ils ſentent avec plaiſir, & ils conçoivent avec peine.

Demandez à tout ce qu'il y a d'hommes au monde, ſi l'on peut aſſurer ſans crainte de ſe tromper, que le tout eſt plus grand que ſa partie, & je m'aſſure qu'ils ne s'en trouvera pas un, qui ne réponde d'abord ce qu'il faut répondre. Demandez-leur enſuite, ſi l'on peut de même ſans crainte de ſe tromper, aſſurer d'une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repréſente ; & vous verrez qu'il s'en trouvera peu qui l'accordent ſans héſiter ; qu'il y en aura davantage qui le nieront, & que la plûpart ne ſçauront que répondre. Cependant cet axiome Metaphyſique : Que l'on peut aſſurer d'une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repréſente, eſt plus évident que l'axiôme, que le tout eſt plus grand que ſa partie ; parce que ce dernier axiome n'eſt pas un axiome, mais ſeulement une concluſion à l'égard du premier. On peut prouver, que le tout eſt plus grand que ſa partie par ce premier axiome, mais ce premier ne ſe peut

peut prouver par aucun autre: il eſt abſolument le premier & le fondement de toutes les connoiſſances claires & évidentes. D'où vient donc que perſonne n'héſite ſur la concluſion, & que bien des gens doutent du principe dont elle eſt tirée; ſi ce n'eſt que les idées de tout & de parties ſont ſenſibles, & qu'on voit pour ainſi dire de ſes yeux que le tout eſt plus grand que ſa partie, mais qu'on ne voit pas avec les yeux la vérité du premier axiome de toutes les ſciences;

Comme dans cet axiome, il n'y a rien qui arrête & qui applique naturellement l'eſprit, il faut vouloir le conſiderer & mêmes avec un peu de conſtance & de fermeté pour en reconnoître la vérité avec évidence. Il faut que la force de la volonté ſupplée à l'attrait ſenſible. Mais les hommes ne s'aviſent pas de penſer aux objets qui ne flattent point leurs ſens, ou s'ils s'en aviſent, ils ne font point d'effort pour cela.

Car pour continuer nôtre même exemple, ils penſent qu'il eſt évident que le tout eſt plus grand que ſa partie, qu'une montagne de marbre eſt poſſible, & qu'une montagne ſans vallée eſt impoſſible; & qu'il n'eſt pas également évident qu'il y a un Dieu. Néanmoins on peut dire, que l'évidence eſt égale dans toutes ces propoſitions, puiſqu'elles ſont toutes également éloignées du premier principe.

Voici le premier principe. On doit attribuër à une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repréſente: on conçoit clairement qu'il y a plus de grandeur dans l'idée qu'on a du tout que dans l'idée qu'on a de ſa partie; que l'éxiſtence poſſible eſt contenuë dans l'idée d'une montagne de marbre; l'éxiſtence impoſſible dans l'idée d'une montagne ſans valée; & l'éxiſtence neceſſaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait. Donc le tout eſt plus grand que ſa partie: Donc une montagne de marbre peut éxiſter: Donc une montagne ſans vallée ne peut éxiſter: Donc Dieu ou l'être infiniment parfait éxiſte neceſſaire-

 ment.

ment. Il est visible que ces conclusions sont également éloignées du premier principe de toutes les sciences. Elles sont donc également évidentes en elles-memes. Il est donc aussi évident que Dieu éxiste, qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie. Mais parce que les idées d'infini, de perfections, d'éxistence nécessaire, ne sont pas sensibles comme les idées du tout & de partie, on s'imagine qu'on ne voit pas ce qu'on ne sent pas; & quoique ces conclusions soient également évidentes en elles-mêmes, elles ne sont pas toutefois également reçûës.

Il y a des gens qui tâchent de persuader qu'ils n'ont point d'idée d'un être infiniment parfait. Mais je ne sçai comment ils s'avisent de répondre positivement, lors qu'on leur demande si un être infiniment parfait est rond ou quarré, ou quelque chose de semblable: car ils devroient dire qu'ils n'en sçavent rien, s'il est vrai qu'ils n'en ayent point d'idée.

Il y en a d'autres qui accordent que c'est bien raisonner que de conclure que Dieu n'est point un être impossible, de ce qu'on voit que l'idée de Dieu n'enferme point de contradiction ou l'existence impossible; & ils ne veulent pas que l'on concluë de même que Dieu éxiste nécessairement, de ce qu'on conçoit l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de lui.

Il y en a d'autres enfin qui prétendent, que cette preuve de l'existence de Dieu est un Sophisme; & que l'argument ne conclut que supposé qu'il soit vrai que Dieu éxiste, comme si on ne le prouvoit pas. Voici nôtre preuve. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente. C'est là le principe géneral de toutes les sciences. L'existence nécessaire est renfermée dans l'idée qui représente un être infiniment parfait Ils l'accordent. Et par conséquent on doit dire que l'être infiniment parfait éxiste. Oüi, disent-ils, supposé qu'il éxiste.

Mais faisons une réponse pareille à un argument pareil, afin qu'on juge de la solidité de leur réponse. Voici l'argument pareil. On doit attribuer à une chose

chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente : c'est le principe. On conçoit clairement quatre angles renfermez dans l'idée qui représente un quarré, ou bien on conçoit clairement que l'éxistence possible est renfermée dans l'idée d'une tour de marbre: Donc un quarré a quatre angles : Donc une tour de marbre est possible. Je dis que ces conclusions sont vraies, supposé que le quarré ait quatre angles, & que la tour de marbre soit possible ; de même qu'ils répondent que Dieu éxiste, supposé qu'il éxiste: c'est-à dire en un mot, que les conclusions de ces démonstrations sont vrayes, supposé qu'elles soient vraies.

J'avoüe que si je faisois un tel argument: On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, on conçoit clairement l'existence nécessaire renfermée dans l'idée d'un corps infiniment parfait, donc un corps infiniment parfait existe. Il est vrai, dis-je, que si je faisois un tel argument, on auroit raison de me répondre qu'il ne concluroit pas l'existence actuelle d'un corps infiniment parfait; mais seulement que supposé qu'il y eût un tel corps il auroit par lui-même son éxistence. La raison en est que l'idée de corps infiniment parfait est une fiction de l'esprit, ou une idée composée, & qui par consequent peut-être fausse ou contradictoire, comme elle l'est en effet: car on ne peut concevoir clairement de corps infiniment parfait; un être particulier & fini tel que le corps ne pouvant pas être conceu universel & infini.

Mais l'idée de Dieu, ou de l'Etre en géneral, de l'Etre sans restriction, de l'Etre infini n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction ; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est, & tout ce qui peut être. Or cette idée simple & naturelle de l'Etre ou de l'infini renferme l'éxistence nécessaire : car il est évident que l'Etre (je ne dis pas un *tel être*) a son existence par lui-même ; & que

l'Etre

l'Etre ne peut n'être pas actuellement, étant impossible & contradictoire que le véritable Etre soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne soient pas, parce que les corps sont de *tels êtres*, qui participent de l'Etre, & qui en dépendent. Mais l'Etre sans restriction est nécessaire; il est indépendant; il ne tient ce qu'il est que de lui-même. Tout ce qui est, vient de lui. S'il y a quelque chose, il est; puisque tout ce qui est vient de lui: mais quand il n'y auroit aucune chose en particulier, il seroit; parce qu'il est par lui-même, & qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'étant point; si ce n'est qu'on se le représente comme un Etre en particulier ou comme un *tel être*, & que l'on considere ainsi toute autre idée que la sienne. Car ceux qui ne voyent pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considerent point l'Etre, mais un *tel être*, & par conséquent un être qui peut être ou n'être pas.

Cependant afin que l'on puisse comprendre encore plus distinctement cette preuve de l'existence de Dieu, & répondre plus clairement à quelques instances que l'on pouroit y faire, il faut se souvenir que lorsqu'on voit une créature, on ne la voit point en elle-même, ni par elle-même : car on ne la voit, comme on l'a prouvé dans le troisiéme Livre, que par la vûë de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Ainsi on peut voir l'essence de cette créature sans en voir l'existence; on peut voir en Dieu ce qui la représente sans qu'elle existe. C'est à cause de cela que l'existence nécessaire n'est point renfermée dans l'idée qui la représente, n'étant point nécessaire qu'elle soit afin qu'on la voye. Mais il n'en est pas de même de l'Etre infiniment parfait; on ne le peut voir que dans lui-même; car il n'y a rien de fini qui puisse representer l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu, qu'il n'éxiste: on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'éxistence: on ne le peut voir simplement comme un être possible: rien ne le comprend; & si on y pense, il faut qu'il soit.

Mais

Mais il est inutile de proposer au commun des hommes de ces démonstrations. Ce sont des démonstrations que l'on peut appeller personnelles, parce qu'elles ne convainquent point generalement tous les hommes. Il faut si on veut les convaincre en apporter de plus sensibles, & certainement on n'en manque pas: car il n'y a aucune vérité qui ait plus de preuves que celle de l'éxistence de Dieu. On n'apporte celle-ci que pour faire voir, que les veritez abstraites n'agissant presque point sur nos sens, on les prend pour des illusions & pour des chimeres; au lieu que les veritez grossiéres, palpables, & qui se font sentir forçant l'ame à les considerer, l'on se persuade qu'elles ont beaucoup de réalité, à cause que depuis le peché elles font beaucoup d'impression sur nôtre esprit.

CHAP. XI.

C'est encore par la même raison, qu'il n'y a pas lieu d'esperer, que le commun des hommes se rende jamais à cette démonstration pour prouver, que les animaux ne sentent point; sçavoir qu'étant innocens, comme tout le monde en convient, & je le suppose, s'ils étoient capables de sentiment, il arriveroit que sous un Dieu infiniment juste & tout-puissant, un innocent souffriroit de la douleur, qui est une peine, & la punition de quelque péché. Les hommes sont d'ordinaire incapables de voir l'évidence de cet axiome, *sub justo Deo, quisquam nisi mereatur, miser esse non potest*, dont saint Augustin se sert avec beaucoup de raison contre Julien pour prouver le peché originel, & la corruption de nôtre nature. Ils s'imaginent qu'il n'y a aucune force ni aucune solidité dans cet axiome, & dans quelques autres qui prouvent que les bêtes ne sentent point, parceque comme nous venons de dire, ces axiomes sont abstraits, qu'ils ne renferment rien de sensible ni de palpable, & qu'ils ne font aucune impression sur nos sens.

Oper. perf.

Les actions & les mouvemens sensibles, que font les bêtes pour la conservation de leur vie, sont des raisons, quoique seulement vrai-semblables, qui nous tou-

CHAP. XI.

touchent bien davantage, & qui par consequent nous inclinent bien plus fortement à croire qu'elles souffrent de la douleur, lorsqu'on les frappe & qu'elles crient, que cette raison abstraite de l'esprit pur, quoique tres-certaine & trés-évidente par elle-même. Car il est certain que la plûpart des hommes n'ont point d'autre raison pour croire que les animaux ont des ames, que la vûë sensible de tout ce que les bêtes font pour la conservation de leur vie.

Je parle selon l'opinion commune, qui est que le poulet se forme de l'œuf, quoiqu'il ne fasse peut-être que s'en nourrir.

Cela paroît assez de ce que la plûpart ne s'imaginent pas qu'il y ait une ame dans un œuf, quoi que la transformation d'un œuf en poulet soit infiniment plus difficile que la conservation seule du poulet, lors qu'il est entiérement formé. Car de même qu'il faut plus d'esprit pour faire une montre d'un morceau de fer, que pour la faire aller quand elle est toute achevée; il faudroit plûtôt admettre une ame dans un œuf pour en former un poulet, que pour faire vivre ce poulet quand il est tout-à fait formé. Mais les hommes ne voient pas sensiblement la maniére admirable dont un poulet se forme, de même qu'ils voient toûjours sensiblement la maniére dont il cherche les choses qui sont nécessaires à sa conservation. Ainsi ils ne sont pas portez à croire qu'il y a des ames dans les œufs, par quelque impression sensible des mouvemens nécessaires pour transformer les œufs en poulets; mais ils donnent des ames aux animaux, à cause de l'impression sensible des actions extérieures que ces animaux font pour la conservation de leur vie; quoique la raison que je viens de dire soit plus forte pour donner des ames aux œufs que pour en donner aux poulets.

Cette seconde raison, qui est que la matiére est incapable de sentir & de desirer, est sans doute une raison démonstrative contre ceux qui disent que les animaux sentent, quoique leurs ames soient corporelles. Mais les hommes confondront & broüilleront éternellement ces raisons plûtôt que d'avoüer une chose contraire à des preuves seulement vraisemblables,

semblables, mais tres-sensibles & tres-touchantes: & on ne les pourra pleinement convaincre qu'en opposant des preuves sensibles à leurs preuves sensibles, & en leur montrant visiblement comment toutes les parties des animaux ne sont que des machines; & qu'ils peuvent se remuër sans ame par la seule impression des objets, & par leur constitution particuliere; comme M. Descartes a commencé de le faire dans son Traité de l'homme. Car toutes les raisons les plus certaines & les plus évidentes de l'entendement pur ne leur persuaderont jamais le contraire des preuves obscures qu'ils ont par les sens: & c'est mêmes s'exposer à la risée des esprits superficiels & peu capables d'attention, que de prétendre leur prouver par des raisons un peu relevées que les animaux ne sentent point. CHAP. XI.

Il faut donc bien retenir que la forte inclination que nous avons pour les divertissemens, les plaisirs, & généralement pour tout ce qui nous touche, nous jette dans un tres-grand nombre d'erreurs: parce que la capacité de nôtre esprit étant bornée, cette inclination nous détourne sans cesse de l'attention aux idées claires & distinctes de l'entendement pur, propres à découvrir la vérité, pour nous appliquer aux idées fausses, obscures & trompeuses de nos sens; lesquelles inclinent plus la volonté par l'esperance du bien & du plaisir, qu'elles n'éclairent l'esprit par leur lumiére & leur évidence.

CHAPITRE XII.

CHAP. XII.

Des effets que la pensée des biens & des maux futurs est capable de produire dans l'esprit.

S'IL arrive souvent que de petits plaisirs & de legéres douleurs que l'on sent actuellement, ou mêmes que l'on s'attend de sentir nous broüillent étrangement l'imagination, & nous empéchent de

juger

juger des choses selon leurs véritables idées; il ne faut pas s'imaginer que l'attente de l'éternité n'agisse point sur nôtre esprit. Mais il est à propos de considérer ce qu'elle est capable d'y produire.

Il faut d'abord remarquer que l'esperance d'une éternité de plaisirs n'agit pas si fort sur les esprits, que la crainte d'une éternité de tourmens. La raison en est, que les hommes n'aiment pas tant le plaisir qu'ils haïssent la douleur. De plus par le sentiment interieur qu'ils ont de leurs désordres, ils sçavent, qu'ils sont dignes de l'enfer; & ils ne voïent rien dans eux-mêmes qui mérite des recompenses aussi grandes que celles de participer à la felicité de Dieu même. Ils sentent lors qu'ils le veulent, & même souvent lors qu'ils ne le veulent pas, que loin de mériter ces récompenses ils sont dignes des plus grands châtimens, car leur conscience ne les quitte jamais. Mais ils ne sont pas de même incessamment convaincus que Dieu veut faire paroître sa misericorde sur des pécheurs, aprés avoir fait éclater sa justice contre son Fils. Ainsi les justes mêmes apprehendent plus vivement l'éternité des tourmens, qu'ils n'esperent l'éternité des plaisirs. La vûë de la peine agit donc davantage que la vûë de la recompense, & voici à peu prés ce qu'elle est capable de produire, non pas toute seule, mais comme cause principale.

Elle fait naître dans l'esprit une infinité de scrupules, & les fortifie de telle sorte qu'il est presque impossible de s'en délivrer. Elle étend pour ainsi dire la foi jusques aux préjugez, & fait rendre le culte, qui n'est dû qu'à Dieu, à des puissances imaginaires. Elle arrête opiniâtrement l'esprit à des superstitions vaines ou dangereuses. Elle fait embrasser avec ardeur & avec zele des traditions humaines, & des pratiques inutiles pour le salut; des dévotions Juifves & Pharisaïques que la crainte servile a inventées. Enfin elle jette quelques fois les hommes dans un aveuglement de desespoir : de sorte que regardant confusément la mort comme le néant, ils se hâtent

brutа-

brutalement de se perdre, afin de se délivrer des inquiétudes mortelles qui les agitent & qui les effrayent.

Il y a souvent plus de charité que d'amour propre dans les scrupuleux, aussi bien que dans les superstitieux; mais il n'y a que de l'amour propre dans les désesperez: car à le bien prendre, c'est s'aimer beaucoup que de choisir plûtôt de n'être pas que d'être mal. Les femmes, les jeunes gens, les esprits foibles sont les plus sujets aux scrupules & aux superstitions, & les hommes sont les plus capables de désespoir.

Il est facile de reconnoître les raisons de toutes ces choses. Car il est visible, que l'idée de l'éternité étant la plus grande, la plus terrible, & la plus effrayante de toutes celles qui étonnent l'esprit & qui frappent l'imagination; il est nécessaire qu'elle soit accompagnée d'une grande suite d'idées accessoires lesquelles fassent toutes un effet considérable sur l'esprit, à cause du rapport qu'elles ont à cette grande & terrible idée de l'éternité.

Tout ce qui a quelque rapport à l'infini n'est point petit, ou s'il est petit en lui-même, il reçoit par ce rapport une grandeur qui n'a point de bornes, & qui ne se peut comparer avec tout ce qui est fini. Ainsi, tout ce qui a quelque rapport, ou mêmes que l'on s'imagine avoir quelque rapport à cette alternative nécessaire d'une éternité de tourmens, ou d'une éternité de délices qui nous est proposée, effraïe par nécessité tous les esprits qui sont capables de quelque réfléxion & de quelque sentiment.

Les femmes, les jeunes gens, & les esprits foibles, ayant comme j'ay déja dit ailleurs, les fibres du cerveau molles & fléxibles, reçoivent des vestiges tres-profonds de cette alternative: & lors qu'ils ont abondance d'esprits, & qu'ils sont plus capables de sentiment que de juste réfléxion, ils reçoivent par la vivacité de leur imagination un tres-grand nombre de faux vestiges & de fausses idées accessoires, qui

n'ont

n'ont point de rapport naturel avec l'idée principale. Cependant ce rapport, quoi qu'imaginaire, ne laisse pas d'entretenir & de fortifier ces faux vestiges & ces fausses idées accessoires ausquelles il a donné la naissance.

Lorsque des plaideurs ont une grande affaire qui les occupe tout entiers, & qu'ils n'entendent point le procez, ils ont souvent de vaines frayeurs; parce qu'ils craignent que de certaines choses leur nuisent ausquelles les Juges n'ont aucun égard, & que les gens du mestier n'apprehendent point. L'affaire est de si grande conséquence pour eux, que l'ébranlement qu'elle produit dans leur cerveau se répand & se communique à des traces éloignées qui n'y ont point naturellement de rapport. Il en est de même des scrupuleux, ils se font sans raison des sujets de crainte & d'inquiétude: & au lieu d'examiner la volonté de Dieu dans les saintes Ecritures, & de s'en rapporter à ceux dont l'imagination n'est point blessée, ils pensent incessamment à une loi imaginaire, que des mouvemens déréglez de crainte gravent dans leur cerveau. Et quoi qu'ils soient intérieurement convaincus de leur foiblesse, & que Dieu ne leur demande point certains dévoirs qu'ils se préscrivent, puisqu'ils les empêchent de le servir; ils ne peuvent s'empêcher de préferer leur imagination à leur esprit, & de se rendre plûtôt à de certains sentimens confus qui les effrayent & qui les font tomber dans l'erreur, qu'à l'évidence de la raison qui les rassûre & qui les remet dans le vrai chemin de leur salut.

Il se trouve souvent beaucoup de vertu & de charité dans les personnes affligées de scrupules: mais il y en a beaucoup moins dans ceux qui sont attachez à quelques superstitions, & qui font leur principale occupation de quelques pratiques Juifves & Pharisaiques. Dieu veut être adoré en esprit & en verité. Il ne se contente pas de grimaces & de civilitez extérieures; qu'on se mettre à genoux en sa présence, & qu'on le louë par un mouvement des lévres, auquel

quel le cœur n'ait point de part. Les hommes ne se contentent de ces marques de respect, que parce qu'ils ne penêtrent point le cœur ; car les hommes même veulent être adorez en esprit & en vérité. Dieu demande donc nôtre esprit, & nôtre cœur : il ne l'a fait que pour lui, & il ne le conserve que pour lui: mais il y a bien des gens qui malheureusement pour eux lui refusent les choses sur lesquelles il a toutes sortes de droits. Ils ont des idoles dans leur cœur, qu'ils adorent en esprit & en vérité, & ausquelles ils sacrifient tout ce qu'ils sont. Mais, parce que le vrai Dieu les menace dans le secret de leur conscience d'une éternité de tourmens pour punir l'excez de leur ingratitude, & que cependant ils ne veulent point quitter leur idolatrie ; ils s'avisent de faire extérieurement quelques bonnes œuvres. Ils jeûnent comme les autres ; ils font des aumônes ; ils disent des priéres ; ils continuënt quelque tems de pareils exercices : & parce qu'ils sont penibles à ceux qui manquent de charité, ils les quitent d'ordinaire pour embrasser certaines petites pratiques ou devotions aisées, qui s'accordant avec l'amour propre renversent nécessairement, mais d'une maniere insensible toute la morale de Jesus-Christ. Ils sont fideles, ardens, & zelez deffenseurs de ces traditions humaines, que des personnes peu éclairées leur persuadent être tres-utiles, & que l'idée de l'éternité qui les effraïe leur represente sans cesse comme absolument nécessaires à leur salut. CHAP. XII.

Il n'en est pas de même des Justes. Ils entendent comme les impies les menaces de leur Dieu : mais le bruit confus de leurs passions ne les empêche pas d'en entendre les conseils. Les fausses lueurs des traditions humaines ne les ébloüissent pas, jusques à ne point sentir la lumiére de la vérité. Ils mettent leur confiance dans les promesses de Jesus-Christ, & ils suivent ses conseils : car ils sçavent que les promesses des hommes sont aussi vaines que leurs conseils. Néanmoins on peut dire que cette crainte,

que

que l'idée de l'éternité fait naître dans leurs esprits, produit quelquefois un si grand ébranlement dans leur imagination, qu'ils n'osent tout-à-fait condamner ces traditions humaines, & que souvent ils les approuvent par leur exemple, parce qu'elles ont *quelque apparence de sagesse dans leur superstition & dans leur fausse humilité*, comme ces traditions Pharisaïques, dont parle saint Paul.

Aux Col. ch. 2. v. 22. 23.

Mais ce qui est principalement ici digne de considération, & qui ne regarde pas tant le déreglement des mœurs que celui de l'esprit, c'est que la crainte dont nous venons de parler étend assez souvent la foi aussi bien que le zele de ceux qui en sont frappez, jusqu'à des choses fausses ou indignes de la sainteté de nôtre Religion. Il y a bien des gens qui croyent, mais d'une foi constante & opiniâtre, que la terre est immobile au centre du monde: que les animaux sentent une véritable douleur: que les qualitez sensibles sont répanduës sur les objets: qu'il y a des formes ou des accidens réels distinguez de la matiére, & une infinité de semblables opinions fausses ou incertaines, parce qu'ils se sont imaginez que ce seroit aller contre la foi que de le nier. Ils sont effrayez par les expressions de l'Ecriture sainte, qui parle pour se faire entendre, & qui par consequent se sert des maniéres ordinaires de parler sans dessein de nous instruire de la Physique. Ils croyent non seulement ce que l'esprit de Dieu veut leur apprendre; mais encore toutes les opinions des Juifs. Ils ne voient pas que Josué par exemple parle devant ses soldats, comme Copernic même, Galilée & Descartes parleroient au commun des hommes, & que quand mêmes il auroit été dans le sentiment de ces derniers Philosophes, il n'auroit point commandé à la terre qu'elle s'arrêtât, puisqu'il n'auroit point fait voir à son armée par des paroles que l'on n'eust point entenduës, le miracle que Dieu faisoit pour son peuple. Ceux qui croyent que le Soleil est immobile ne disent-ils pas à leurs valets, à leurs amis, à ceux-même

qui

qui sont de leur sentiment, que le Soleil se leve ou qu'il se couche ? s'avisent-ils de parler autrement que tous les autres hommes dans le temps que le principal dessein n'est pas de philosopher ? Josué sçavoit-il parfaitement l'Astronomie ; ou s'il l'a sçavoit, ses soldats la sçavoient-ils ? ou si lui & ses soldats en étoient bien instruits, peut on dire qu'ils vouloient philosopher dans le temps qu'ils ne pensoient qu'à combattre ? Josué devoit donc parler comme il a fait, quand lui-même & ses soldats auroient crû ce que croient présentement les plus habiles Astronomes. Cependant ces paroles de ce grand Capitaine : *Arrête-toi Soleil auprés de Gabaon*, & ce qui est dit en suite, que le Soleil s'arrêta selon son commandement, persuadent bien des gens, que l'opinion du mouvement de la terre est une opinion non seulement dangereuse, mais même absolument heretique & insoûtenable. Ils ont ouï dire que quelques personnes de pieté, pour lesquelles il est juste d'avoir beaucoup de respect & de déference, condamnoient ce sentiment : ils sçavent confusément quelque chose de ce qui est arrivé pour ce sujet à un sçavant Astronome de nôtre siécle, & cela leur semble suffisant pour croire opiniâtrément que la foi s'étend jusques à cette opinion. Un certain sentiment confus, excité & entretenu par un mouvement de crainte, duquel mêmes ils ne s'apperçoivent presque pas, les fait entrer en défiance contre ceux qui suivent la raison dans ces choses qui sont du ressort de la raison. Ils les regardent comme des heretiques. Ce n'est qu'avec inquiétude & quelque peine d'esprit qu'ils les écoutent : & leurs apprehensions secrettes font naître dans leurs esprits les mêmes respects, & les mêmes soûmissions pour ces opinions & pour beaucoup d'autres de pure Philosophie, que pour les véritez qui sont l'objet de la foi.

CHAP. XIII.

CHAPITRE XIII.

I. *De la troisiéme inclination naturelle, qui est l'amitié que nous avons pour les autres hommes.* II *Elle porte à approuver les pensées de nos amis & à les tromper par de fausses loüanges.*

DE toutes nos inclinations prises en général, & au sens que je l'ai expliqué dans le premier Chapitre, il ne reste plus que celle que nous avons pour ceux avec qui nous vivons, & pour tous les objets qui nous environnent; de laquelle je ne dirai presque rien, parce que cela regarde plûtôt la Morale & la Politique que nôtre sujet. Comme cette inclination est toûjours jointe avec les passions, il seroit peut-être plus à propos de n'en parler que dans le Livre suivant: mais l'ordre n'est pas en cela de si grande consequence.

I. De la troisiéme inclination naturelle, qui est l'amitié que nous avons pour les autres hommes.

Pour bien comprendre la cause & les effets de cette inclination naturelle, il faut sçavoir que Dieu aime tous ses ouvrages, & qu'il les unit étroitement les uns avec les autres pour leur mutuelle conservation. Car aimant sans cesse les ouvrages qu'il produit, puisque c'est son amour qui les produit: il imprime aussi sans cesse dans nôtre cœur un amour pour ses ouvrages, puisqu'il produit sans cesse dans nôtre cœur un amour pareil au sien. Et afin que l'amour naturel que nous avons pour nous mêmes n'aneantisse, & n'affoiblisse pas trop celui que nous avons pour les choses qui sont hors de nous, & qu'au contraire ces deux amours que Dieu met en nous s'entretiennent & se fortifient l'un l'autre; il nous a liés de telle maniére avec tout ce qui nous environne, & principalement avec les êtres de même espece que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, que leur joie nous réjoüit, & que leur grandeur, leur abbaissement, leur diminution semble augmenter ou diminuër

nuër nôtre être propre. Les nouvelles dignitez de nos parens & de nos amis, les nouvelles acquisitions de ceux qui ont le plus de rapport à nous, les conquêtes & les victoires de nôtre Prince, & méme les nouvelles découvertes du nouveau monde, semblent ajoûter quelque chose à nôtre substance. Tenant à toutes ces choses nous nous rejoüissons de leur grandeur & de leur étenduë : nous voudrions même que ce monde n'eût point de bornes ; & cette pensée de quelques Philosophes, que les ouvrages de Dieu n'ont point de bornes, non seulement semble digne de Dieu, mais elle paroît encore tres-agréable à l'homme, qui sent une secrette joye de faire partie de l'infini, parce que tout petit qu'il est en lui-même, il lui semble qu'il dévienne comme infini, en se répandant dans les êtres infinis qui l'environnent.

Il est vrai que l'union que nous avons avec tous les corps qui roulent dans ces grands espaces, n'est pas fort étroitte, ainsi elle n'est pas sensible à la plûpart des hommes : & il y en a qui s'interessent si peu dans les découvertes que l'on fait dans les Cieux, que l'on pourroit bien croire qu'ils n'y sont point unis par la nature ; si l'on ne sçavoit d'ailleurs que c'est, ou faute de connoissance, ou parce qu'ils tiennent trop à d'autres choses.

L'ame quoi qu'unie au corps qu'elle anime, ne sent pas toûjours tous les mouvemens qui s'y passent, ou bien si elle les sent, elle ne s'y applique pas toûjours. La passion qui l'agite étant souvent plus grande que le sentiment qui la touche, elle semble tenir davantage à l'objet de sa passion qu'à son propre corps. Car c'est principalement par les passions que l'ame se répand au dehors, qu'elle sent qu'elle tient effectivement à tout ce qui l'environne ; comme c'est principalement par le sentiment qu'elle se répand dans son corps, & qu'elle reconnoît qu'elle est unie à toutes les parties qui le composent. Mais comme on ne peut pas conclure que l'ame d'un passionné n'est pas unie à son corps, à cause qu'il s'offre à la mort, &

qu'il ne s'interesse point pour la conservation de sa vie ; de même on ne doit pas s'imaginer que nous ne tenions point naturellement à toutes choses, à cause qu'il y en a ausquelles nous ne prenons point de part.

Voulez vous par exemple, sçavoir si les hommes tiennent à leur Prince, & à leur Patrie ? Cherchez-en qui en connoissent les interêts, & qui n'ayent point d'affaires particulieres qui les occupent : Vous verrez alors combien grande sera leur ardeur pour les nouvelles, leur inquiétude pour les batailles, leur joie dans les victoires, leur tristesse dans les défaites. Vous verrez alors clairement que les hommes sont étroitement unis à leur Prince & à leur patrie.

De méme, si vous voulez sçavoir si les hommes tiennent à la Chine & au Japon, aux Planetes, & aux étoiles fixes ; cherchez en, ou bien imaginez vous en quelques-uns, dont le païs & la famille joüissent d'une profonde paix, qui n'ayent point de passions particuliéres, & qui ne sentent point actuellement l'union qui les tient attachés aux choses qui sont plus proches de nous que les cieux : & vous reconnoîtrez, que s'ils ont quelque connoissance de la grandeur & de la nature de ces astres, ils auront de la joie si l'on en découvre quelques-uns ; ils les considereront avec plaisir ; & s'ils sont assez habiles, ils se donneront volontiers la peine d'en observer & d'en calculer les mouvemens.

Ceux qui sont dans le trouble des affaires, ne se mettent guéres en peine, s'il paroît quelque comête ou s'il arrive quelqu'éclypse : mais ceux qui ne tiennent point si fort aux choses qui sont proche d'eux, se font une affaire considerable de ces sortes d'évenemens : parce qu'en effet il n'y a rien à quoi l'on ne tienne, quoi qu'on ne le sente pas toûjours ; de même qu'on ne sent pas toûjours que son ame est unie, je ne dis pas à son bras & à sa main, mais à son cœur, & à son cerveau.

La plus forte union naturelle que Dieu ait mise entre nous & ses ouvrages, est celle qui nous lie a-

vec les hommes avec lesquels nous vivons. Dieu nous a commandé de les aimer comme d'autres nous-mêmes, & afin que l'amour de choix par lequel nous les aimons soit ferme & constant, il le soûtient & le fortifie sans cesse par un amour naturel qu'il imprime en nous. Il a mis pour cela certains liens invisibles qui nous obligent comme nécessairement à les aimer; à veiller à leur conservation comme à la nôtre; à les regarder comme des parties nécessaires au tout que nous composons avec eux, & sans lequel nous ne sçaurions subsister. CHAP. XIII.

Il n'y a rien de plus admirable que ces rapports naturels qui se trouvent entre les inclinations des esprits des hommes, entre les mouvemens de leurs corps, & entre ces inclinations & ces mouvemens. Tout cet enchaînement secret est une merveille qu'on ne peut assez admirer, & qu'on ne sçauroit jamais comprendre. A la vûë de quelque mal qui surprend, ou que l'on sent comme insurmontable par ses propres forces, on jette par exemple un grand cri. Ce cri poussé souvent sans qu'on y pense & par la disposition de la machine, entre infailliblement dans les oreilles de ceux qui sont assez proche, pour donner le secours dont on a besoin: il les pénetre & se fait entendre à à eux de quelque nation & de quelque qualité qu'ils soient; car ce cri est de toutes les langues & de toutes les conditions, comme en effet il en doit être. Il agite le cerveau & change en un moment toute la disposition du corps de ceux qui en sont frappez: il les fait même courir au secours sans qu'ils y pensent. Mais il n'est pas long-tems sans agir sur leur esprit, & sans les obliger à vouloir sécourir, & à penser aux moyens de secourir celui qui a fait cette priere naturelle: pourvû toutefois que cette priére ou plûtôt ce commandement pressant soit juste & selon les regles de la societé. Car un cri indiscret, poussé sans sujet ou par une vaine frayeur, produit dans les assistans de l'indignation ou de la mocquerie au lieu de compassion, parce qu'en criant sans raison, l'on abuse des cho-

CHAP. XIII. ses établies par la nature pour nôtre conservation. Ce cri indiscret produit naturellement de l'aversion & le desir de vanger le tort que l'on a fait à la nature, je veux dire à l'ordre des choses, si celui qui l'a fait sans sujet l'a fait volontairement: mais il ne doit produire que la passion de *mocquerie*, mêlée de quelque compassion, sans aversion & sans un désir de vengeance; si c'est l'épouvante, c'est-à-dire une fausse apparence d'un besoin pressant, qui ait été cause que quelqu'un se soit écrié: Car il faut de la *mocquerie* pour le rassurer comme craintif, & pour le corriger; & il faut de la compassion pour le secourir comme foible: On ne peut rien concevoir de mieux ordonné.

Je ne prétens pas expliquer par un exemple quels sont les ressorts, & les rapports que l'Auteur de la nature a mis dans le cerveau des hommes & de tous les animaux, pour entretenir le concert & l'union nécessaire à leur conservation. Je fais seulement quelque refléxion sur ces ressorts afin que l'on y pense, & que l'on recherche avec soin; non comment ces ressorts joüent, ni comment leur jeu se communique par l'air, par la lumiére, & par tous les petits corps qui nous environnent, car cela est presque incomprehensible & n'est pas nécessaire; mais au moins afin que l'on reconnoisse quels en sont les effets. On peut par différentes observations reconnoître les liens qui nous attachent les uns aux autres, mais on ne peut connoître avec quelque éxactitude comment cela se fait. On voit sans peine qu'une montre marque les heures: mais il faut du tems pour en sçavoir les raisons; & il y a tant de ressorts différens dans le cerveau du plus petit des animaux, qu'il n'y a rien de pareil dans les machines les plus composées.

S'il n'est pas possible de comprendre parfaitement les ressorts de nôtre machine, il n'est pas aussi absolument nécessaire de les comprendre; mais il est absolument nécessaire pour se conduire de bien sçavoir les effets que ces ressorts sont capables de produire en nous. Il n'est pas nécessaire de sçavoir comment

une

une montre est faite pour s'en servir : mais si l'on s'en veut servir : pour régler son tems, il est du moins nécessaire de sçavoir qu'elle marque les heures. Cependant il y a des gens si peu capables de reflexion, qu'on pourroit presque les comparer à des machines purement inanimées. Ils ne sentent point en eux-mêmes les ressorts qui se débandent à la vûë des objets : souvent ils sont agitez, sans qu'ils s'apperçoivent de leurs propres mouvemens : ils sont esclaves, sans qu'ils sentent leurs liens. Ils sont enfin conduits en mille maniéres différentes, sans qu'ils reconnoissent la main de celui qui les gouverne. Ils pensent être les seuls Auteurs de tous les mouvemens qui leur arrivent : & ne distinguant point ce qui se passe en eux-mêmes en consequence d'un acte libre de leur volonté, d'avec ce qui s'y produit par l'impression des corps qui les environnent, ils pensent qu'ils se conduisent eux-mêmes dans le temps qu'ils sont conduits par quelqu'autre. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses.

Les rapports que l'Auteur de la nature a mis entre nos inclinations naturelles, afin de nous unir les uns avec les autres, semble encore être plus dignes de nôtre application & de nos recherches, que ceux qui sont entre les corps, ou entre les esprits par rapport au corps. Car tout y est reglé de telle maniére, que les inclinations qui semblent être les plus opposées à la societé y sont les plus utiles, lorsqu'elles sont un peu moderées.

Le desir, par exemple, que tous les hommes ont pour la grandeur tend par lui-même à la dissolution de toutes les societez. Neanmoins ce desir est temperé de telle maniére par l'ordre de la nature, qu'il sert davantage au bien de l'état, que beaucoup d'autres inclinations foibles & languissantes. Car il donne de l'émulation, il excite à la vertu, il soûtient le courage dans le service qu'on rend à la patrie ; & l'on ne gaigneroit pas tant de victoires, si les soldats & principalement les officiers n'aspiroient à la gloire &

CHAP XIII. aux charges. Ainsi tous ceux qui composent les armées, ne travaillant que pour leurs interêts particuliers, ne laissent pas de procurer le bien de tout le païs. Ce qui fait voir, qu'il est tres avantageux pour le bien public, que tous les hommes ayent un desir secret de grandeur, pourvû qu'il soit moderé.

Mais, si tous les particuliers paroissoient être ce qu'ils sont en effet; s'ils disoient franchement aux autres, qu'ils veulent être les principales parties du corps qu'ils composent, & n'en être jamais les dernieres, ce ne seroit pas le moyen de se joindre ensemble. Tous les membres d'un corps n'en peuvent pas être la teste & le cœur: il faut des pieds & des mains, des petits aussi bien que des grands, des gens qui obeïssent aussi-bien que de ceux qui commandent. Et si chacun disoit ouvertement qu'il veut commander & ne jamais obeïr, comme en effet chacun le souhaite naturellement, il est visible que tous les corps politiques se détruiroient & que le desordre & l'injustice régneroient par tout.

Il a donc été nécessaire que ceux qui ont le plus d'esprit, & qui sont les plus propres à devenir les parties nobles de ce corps & à commander aux autres, fussent naturellement civils; c'est à dire, qu'ils fussent portez par une inclination secrette, à témoigner aux autres par leurs maniéres, & par leurs paroles civiles & honnêtes, qu'ils se jugent indignes que l'on pense à eux, & qu'ils croient être les derniers des hommes: mais que ceux à qui ils parlent sont dignes de toutes sortes d'honneurs, & qu'ils ont beaucoup d'estime & de véneration pour eux. Enfin, au defaut de la charité & de l'amour de l'ordre, il a été nécessaire que ceux qui commandent aux autres, eussent l'art de les tromper par un abaissement imaginaire, qui ne consiste qu'en civilitez & en paroles, afin de joüir sans envie de cette prééminence qui est nécessaire dans tous les corps. Car de cette sorte tous les hommes possédent en quelque maniére la grandeur, qu'ils desirent: les grands la possédent réelle-

ment,

ment, * & les petits & les foibles ne la possedent que par imagination, étant persuadez en quelque maniére pas les complimens des autres, qu'on ne les regarde pas pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour les derniers d'entre les hommes.

** Ie parle selon l'homme; car la véritable grandeur de la terre ne consiste que dans un tour d'imagination.*

Il est facile de conclure en passant de ce que nous venons de dire que c'est une tres grande faute contre la civilité que de parler souvent de soi, sur tout quand on en parle avantageusement, quoi que l'on ait toute sorte de bonnes qualitez; puisqu'il n'est pas permis de parler aux personnes avec qui l'on converse, comme si on les regardoit au dessous de soi, si ce n'est en quelques rencontres, & lors qu'il y a des marques extérieures & sensibles qui nous élevent au dessus d'elles. Car enfin le mépris est la derniére des injures: c'est ce qui est le plus capable de rompre la societé; & nous ne devons point esperer qu'un homme à qui nous avons fait connoître que nous le regardions au dessous de nous, se puisse jamais joindre avec nous, parce que les hommes ne peuvent souffrir d'être la derniere partie du corps qu'ils composent.

L'inclination que les hommes ont à faire des complimens; est donc tres-propre pour contrebalancer celle qu'ils ont pour l'estime & l'élevation; & pour adoucir la peine intérieure que ressentent ceux qui sont les dernieres parties du corps politique. Et l'on ne peut douter que le mélange de ces deux inclinations ne fasse de tres-bons effets pour entretenir la societé.

Mais il y a une étrange corruption dans ces inclinations, aussi bien que dans l'amitié, la compassion, la bien veillance & les autres, qui tendent à unir ensemble les hommes. Ce qui devroit entrenir la societé civile, est souvent cause de la communication & de l'établissement de l'erreur.

II.

Cette inclination nous porte à ap-

De toutes inclinations nécessaires à la societé civile, celles qui nous jettent le plus dans l'erreur sont l'amitié, la faveur, la reconnoissance, & toutes les inclinations qui nous portent à parler trop avantageusement des autres en leur présence.

prouver les pensées de nos amis, & à les tromper par de fausses loüanges.

Nous ne bornons pas nôtre amour dans la personne de nos amis, nous aimons encore avec eux toutes les choses qui leur appartiennent en quelque façon : & comme ils témoignent d'ordinaire assez de passion pour la deffense de leurs opinions, ils nous inclinent insensiblement à les croire, à les approuver & à les deffendre mêmes avec plus d'obstination & de passion qu'ils ne font eux-mêmes : parce qu'ils auroient souvent mauvaise grace de les soûtenir avec chaleur, & qu'on ne peut trouver à redire que nous les deffendions. En eux ce seroit amour propre ; en nous c'est générosité.

Nous portons de l'affection aux autres hommes pour plusieurs raisons, car ils peuvent nous plaire & nous servir en différentes maniéres. La ressemblance des humeurs, des inclinations, des emplois, leur air, leurs maniéres, leur vertu, leurs biens, l'affection ou l'estime qu'ils nous témoignent, les services qu'ils nous ont rendus ou que nous en esperons, & plusieurs autres raisons particuliéres nous déterminent à les aimer. S'il arrive donc que quelqu'un de nos amis, c'est-à-dire quelque personne qui ait les mêmes inclinations, qui soit bien-fait, qui parle d'une maniére agréable, que nous croyïons vertueux, ou de grande condition, qui nous témoigne de l'affection & de l'estime, qui nous ait rendu quelque service, ou de qui nous en esperions, ou enfin que nous aimions pour quelque autre raison particuliere : s'il arrive, dis-je, que cette personne avance quelque proposition, nous nous en laissons incontinent persuader sans faire usage de nôtre raison. Nous soûtenons son opinion sans nous mettre en peine si elle est conforme à la vérité, & souvent même contre nôtre propre conscience ; selon l'obscurité & la confusion de nôtre esprit, selon la corruption de nôtre cœur, & selon les avantages que nous esperons tirer de nôtre fausse générosité.

Il n'est pas nécessaire d'apporter ici des exemples particuliers de ces choses ; car on ne se trouve presque

que

que jamais une ſeule heure dans une compagnie ſans en remarquer pluſieurs, ſi l'on y veut faire un peu de réfléxion. La faveur & les rieux, comme l'on dit ordinairement, ne ſont que rarement du côté de la vérité, mais preſque toûjours du côté des perſonnes que l'on aime. Celui qui parle eſt obligeant & civil: il a donc raiſon. Si ce qu'il dit eſt ſeulement vrai ſemblable, on le regarde comme vrai, & ſi ce qu'il avance, eſt abſolument ridicule & impertinent, il deviendra tout au moins fort vrai-ſemblable. C'eſt un homme qui m'aime, qui m'eſtime, qui m'a rendu quelque ſervice, qui eſt dans la diſpoſition & dans le pouvoir de m'en rendre, qui a ſoûtenu mon ſentiment en d'autres occaſions, je ſerois un ingrat & un imprudent ſi je m'oppoſois aux ſiens, & ſi je manquois mêmes à lui applaudir. C'eſt ainſi qu'on ſe jouë de la vérité, qu'on la fait ſervir à ſes interêts, & qu'on embraſſe les fauſſes opinions les uns des autres.

Un honnête homme ne doit point trouver à redire qu'on l'inſtruiſe & qu'on l'éclaire, quand on le fait ſelon les regles de la civilité: & lorſque nos amis ſe choquent de ce que nous leur repréſentons modeſtement qu'ils ſe trompent, il faut leur permettre de s'aimer eux-mêmes & leurs erreurs, puiſqu'ils le veulent, & qu'on n'a pas le pouvoir de leur commander, ni de leur changer l'eſprit.

Mais un vrai ami ne doit jamais approuver les erreurs de ſon ami. Car enfin nous devrions conſiderer que nous leur faiſons plus de tort que nous ne penſons, lorſque nous deffendons leurs opinions ſans diſcernement. Nos applaudiſſemens ne font que leur enfler le cœur & les confirmer dans leurs erreurs; ils deviennent incorrigibles; ils agiſſent & ils décident enfin comme s'ils étoient devenus infaillibles.

D'où vient que les plus riches, les plus puiſſans, les plus nobles, & généralement tous ceux qui ſont élevez au deſſus des autres, ſe croyent fort ſouvent infaillibles; & qu'ils ſe comportent comme s'ils a-

voient beaucoup plus de raison que ceux qui sont d'une condition vile ou médiocre, si ce n'est parce qu'on approuve indifféremment & lâchement toutes leurs pensées? Ainsi l'approbation que nous donnons à nos amis, leur fait croire peu-à-peu qu'ils ont plus d'esprit que les autres: ce qui les rend fiers, hardis, imprudens, & capables de tomber dans les erreurs les plus grossieres sans s'en appercevoir.

C'est pour cela que nos ennemis nous rendent souvent un meilleur service, & nous éclairent beaucoup plus l'esprit par leurs oppositions, que ne font nos amis, par leurs approbations; parce que nos ennemis nous obligent de nous tenir sur nos gardes, & d'être attentifs aux choses que nous avançons; ce qui seul suffit pour nous faire reconnoître nos égaremens. Mais nos amis ne font que nous endormir, & nous donner une fausse confiance, qui nous rend vains & ignorans. Les hommes ne doivent donc jamais admirer leurs amis, & se rendre à leurs sentimens par amitié, de même qu'ils ne doivent jamais s'opposer à ceux de leurs ennemis par inimitié: Mais ils doivent se défaire de leur esprit flatteur ou contredisant pour devenir sinceres, & approuver l'évidence & la vérité par tout où ils la trouvent.

Nous devons aussi nous bien mettre dans l'esprit, que la plûpart des hommes sont portez à la flatterie ou à nous faire des complimens, par une espece d'inclination naturelle, pour paroître spirituels, pour attirer sur eux la bienveillance des autres, & dans l'espérance de quelque retour, ou enfin par une espéce de malice & de raillerie; & nous ne devons pas nous laisser étourdir par tout ce que l'on peut nous dire. Ne voyons-nous pas tous les jours que des personnes, qui ne se connoissent point, ne laissent pas de s'élever l'un l'autre jusques aux nuës, la premiére fois mêmes qu'ils se voyent & qu'ils se parlent? & qu'y a-t-il de plus ordinaire que de voir des gens qui donnent des loüanges hyperboliques, & qui témoignent des mouvemens extraordinaires d'admira-

tion.

tion à une personne qui vient de parler en publicq; mêmes en présence de ceux avec lesquels ils s'en sont mocquez quelque tems auparavant. Toutes les fois qu'on se récrie, qu'on pâlit d'admiration, & comme surpris des choses que l'on entend, ce n'est pas une bonne preuve que celui qui parle dit des merveilles; mais plûtôt qu'il parle à des hommes flatteurs, qu'il a des amis, ou peut-être des ennemis qui se divertissent de lui. C'est qu'il parle d'une maniére engageante, qu'il est riche & puissant, ou si on le veut, c'est une assez bonne preuve que ce qu'il dit est appuyé sur les notions des sens confuses & obscures, mais fort touchantes & fort agréables, ou qu'il a quelque feu d'imagination, puisque les loüanges se donnent à l'amitié, aux richesses, aux dignitez, aux vrai-semblances, & tres-rarement à la vérité.

On s'attendra peut-être, qu'ayant traité en géneral des inclinations des esprits, je doive descendre dans un détail exact de tous les mouvemens particuliers qu'ils ressentent à la vûë du bien & du mal, c'est-à-dire que je doive expliquer la nature de l'amour, de la haine, de la joye, de la tristesse, & de toutes les passions intellectuelles tant génerales que particulieres, tant simples que composées. Mais je ne me suis pas engagé à expliquer tous les différens mouvemens dont les esprits sont capables.

Je suis bien aise que l'on sçache que mon dessein principal dans tout ce que j'ay écrit jusqu'ici de la recherche de la vérité, a été de faire sentir aux hommes leur foiblesse & leur ignorance, & que nous sommes tous sujets à l'erreur & au peché. Je l'ai dit, & je le dis encore, peut-être qu'on s'en souviendra: je n'ai jamais eu dessein de traiter à fond de la nature de l'esprit; mais j'ai été obligé d'en dire quelque chose pour expliquer les erreurs dans leur principe, pour les expliquer avec ordre, en un mot pour me rendre intelligible, & si j'ai passé les bornes que je me suis proposées; c'est que j'avois ce me sembloit des choses nouvelles à dire, qui me paroissoient de

con-

CHAP. XIII.

conséquence, & que je croyois même qu'on pourroit lire avec plaisir. Peut-être me suis-je trompé, mais je devois avoir cette présomption pour avoir le courage de les écrire: car le moyen de parler, lorsqu'on n'espere pas d'être écouté? Il est vrai que j'ai dit beaucoup de choses qui ne paroissent point tant appartenir au sujet que je traite, que ce particulier des mouvemens de l'ame: je l'avouë, mais je ne prétens point m'obliger à rien, lorsque je me fais un ordre. Je me fais un ordre pour me conduire, mais je prétens qu'il m'est permis de tourner la tête lorsque je marche, si je trouve quelque chose qui merite d'être consideré. Je prétens mêmes qu'il m'est permis de me reposer en quelques lieux à l'écart pourvû que je ne perde point de vûë le chemin que je dois suivre. Ceux qui ne veulent point se délasser avec moi peuvent passer outre; il leur est permis; ils n'ont qu'à tourner la page: mais, s'ils se fachent, qu'ils sçachent, qu'il y a bien des gens, qui trouvent que ces lieux que je choisis pour me reposer, leur font trouver le chemin plus doux & plus agréable.



TA-

TABLE

DES CHAPITRES CONTENUS en ce Volume.

LIVRE PREMIER.

Des erreurs des Sens.

LIVRE SECOND.

De l'Imagination.

PREMIERE PARTIE.

SE-

SECONDE PARTIE.

De l'Imagination.

TROI-

TROISIE'ME PARTIE.

De la communication contagieuse des imaginations fortes.

LIVRE TROISIE'ME

De l'entendement ou de l'esprit pur

SECONDE PARTIE.

De l'entendement pur.

De la nature des idées.

re

L I-

LIVRE QUATRIE'ME.

Des inclinations ou des mouvemens naturels de l'esprit.



CATALOGUE DES LIVRES

Qu'a imprimez, ou dont a bon nombre Henry Desbordes Marchand Libraire ; dans le Kalver-Straat prés le Dam, à Amsterdam.

Agamemnon Tragedie 12 16

Allix (P.) Maximes du vray Chrêtien. 12. 1680.

——— Bonnes & Saintes Pensées. 12. 1680.

Aminte du Tasse en Ital. Frana. 1684.

Amours des Gaules.

Amyraldus [Moses] in Psalmos. 4. 1662.

——— *Dissertationes Theolog. sen.* 8. 1660.

——— *In Symbolum Apostolorum.* 8. 1663.

——— De *Mysterio Trinitatis.* 8. 1661.

——— *De Ratione Pacis in Religionis Negotio.* 8. 1662.

— *De gratia universali.* 4. 1684.

Amyrault [Moyse] Moralle Chrêtienne. 8. 6 vol. 1652.

— Paraphrase sur l'Evangile selon S. Jean. 8. 1651.

— Sermons sur divers Textes. 8. 1653.

——— Du gouvernement de l'Eglise. 8. 1653.

Antiquité des temps retablie & defenduë contre les Juifs & les nouveaux Chronologistes. 12. 1687.

Art de precher à un Abbé. 8. 1687.

Bernier, Traitté du Libre & du volontaire 12. 1685

Bible Francoise de Leyde. 1665

Bossuet (Jaques Benigne) Traitté de la Communion sous les deux Espéces. 12. 1682.

de Brais (Stephan.) ad Romanos 4. 1670.

——— *Exercitationes inaugurales.* 8. 1678.

Cæsaris Commentaria. in 24.

Cameronis (Joh.) Myrothecium cum notis & Axiomatib. Mori. 4. 1677.

Capelli (Jacobi) Observationes in Novum Test. unà cum Ludouici Capelli spicilegio. 4. 1657.

— *Historia Apostolica.* 4. 1683

Capistron, Alcibiade Tragedie. 12. 1686.

Catechisme des Jesuites. 12. 1677.

— de le Noir. 12. 1674.

— de Drelincourt. 8. 1676.

— de la Conseillere. 8. 1685.

Catonis Distichagracè & latinè. 12. 1647.

Claude (Jean) Examen de soy même. 12. 1682.

— Reponse a la Conference de M. de Meaux. 8. 1686.

Comenii Janua. Linguar. cum græ-

ca

ca versione Theodori Simonii & Emendationib. Steph. Curcellæi qui etiam Gallicam novam adiunxit. 8. 1673.

le Comte Tekeli nouvelle Historique. 12. 1686.

Creigthon Historia Concilii Florentini. Fol. 1660.

Cunæi (Petri) de Republica Hæbreorum. 12. 1674.

DAillé (Jean) Meslanges de Sermons. 8. 2 vol. 1658.

Defense des sentimens de quelques Theologiens de Hollande. 8. 1686.

Dernieres heures de Mademoiselle de Ciré. 12. 1686.

D'huisseau, Discipline des Eglises réformées de France. 4. & 8.

Dialogues 4. sur L'immortalité de l'Ame. 12. 1686.

—— de la santé. 12 1684.

—— Politiques, ou la Politique dont se servent aujourd'hui les Princes & Republiques Italliennes 12. 2 vol. 1681.

—— de Gennes & d'Alger en Ital. & en Franc. 12. 1685

Digby (Chevallier le) Discours touchant la Poudre de Sympathie. 12. 1681.

Drelincourt (Charles) Consolations contre les frayeurs de la Mort. 8. 1675.

—— Abregé des Controverses. 12. 1673.

ENtretiens d'Eudoxe & d'Euchariste sur l'Hist. de l'Arianisme de Mr. Maimbourg. 12. 1685.

— des voyageurs sur la mer 12 seconde partie. 1686.

FAbri *(Tanaquilli) Epistolæ* 4. 1674

— *Notæ in Justinum* 12. 1671.

—— *In Ælianum.* 8. 1671

—— *In Horatium.* 12. 1671.

—— *In Terentium.* 12. ibid.

—— *In Florum.* 12. ibid.

—— *In Eutropium.* ibid.

—— *In Longinum.* 8. 1673.

—— *In Anacreontem & Saphontem.* 12. 1680.

— de la Fontaine, Contes & Nouvelles en vers avec fig. & sans fig. 12. 1685.

la France Auguste en Abregé. 12. 1681.

Francion, Histoire Comique 12 2 vol. fig. 1686.

Furetiere, Essais d'un Dictionnaire universel. 12. 1687.

—— trois Factums contre quelques-uns de l'Accademie Françoise. 12. 1687.

G*Auſſeni (Stephani) Dissertationes de Ratione concionandi.* 8. 1670.

Grotius (Hug.) de satisfactione Christi. 12. 1675.

Guerre des Auteurs. 12

Guillebert (Jean Sermons sur divers Textes. 8. 1687.

H*Ispanus (Gerard) de Regimine morali.* 12. 1683.

Histoire de la Reine Christine de Suede 12. 1682.

— de la St. Escriture du Vieux & du Nouveau Test. en forme de Catechisme. 12. 1673

Huetius (Pet. Dan) de optimo genere interpretandi & de Claris Interpretibus. 8. 1683.

JUrieu (Pierre) Jansenifte convaincu de vaine sophistiquerie. 12. 1683.

——Prejugez legitimes contre le Papisme. 4. 1685.

— Abregé de l'Hist. du Concile de Trente. 12. 2 vol. 1683.

—— suitte du Preservatif. 12 1685.

de Juvenilibus Bezæ Pœmatis Epistola, adversus Maimburgium. 12 1683.

LEttres d'un nouveau Converty à un Catholique de ses Amis, ou Remarques sur le Livre du P. Doucin Jesuite intitulé, Instructions pour les Nouveaux Catholiq. 12. 1686.

— sur l'Etat des Eglises Réformées de France. 12. 1683.

Longepierre, Idylles de Byon & de Moschus. 8. 1687.

Lutrigot Poëme heroïque. 8 1686.

MAimbourg, Hist. du Calvinisme. 12. 1682.

—— du Pontificat de Saint Gregoire. 12. 1685.

Mallebranche, Recherche de la verité reveuë & corrigée de nouveau. 12. 2 vol. 1688.

Malete de David. 24. 1680.

Maximes veritables & importantes pour l'Instruction du Roy. 12. 1663.

—— Chrestiennes Politiques & morales. 12. 1687.

Morus (Alexand.) Poëme sur la Naissance de Jesus Christ. 8. 1665.

du Moulin (Pierre) Traitté de la Paix de l'Ame & du contentement de l'Esprit. 8 1680

Moyens surs & honnestes pour la conversion de tous les Heretiques. 12. 1681.

NOuvelles de la Republique des Lettres Complettes. 12. de 1684, 1685. 1686, 1687.

—— chaque année ou mois separés. 12.

—— le mois Courant sous la presse. 12.

OUvrages des sçavans de Leypsic. 12. 1685.

PAjon (Claude) Examen du Livre des Prejugez de Mr. Arnaud. 12. 2 vol. 1684.

—— Remarques sur l'Avertissement pastoral. 12. 1685

Perroniana sive excerpta ex ore Cardinalis Perronii. 12

Placæi (Josuæ) Theses Theolog. contra Socinum. 4. 3 vol.

—— *de Imputatione Primi Peccati.* 4. 1655.

du

——— du sacrifice de la Messe. 8. 2 vol. 1655.

Pratique des Vertus Chrêtiennes sur tous les devoirs de l'homme. 8. 1680.

——— de Pieté. 8. 1675.

Pseaumes in 12. Grosse Lettre tout musique. 1687.

——— musique au premier verset 1680.

——— in 24. Franc. Flamand. 1686.

RAvissement d'heleine d'Amsterdam. 12. 1682.

Recueil de quelques pieces concernant la Philosophie de Mr. Descartes 12. 1684.

Reflexions sur l'union que les Calvinistes ont faite avec les Lutheriens. 12. 1683.

——— sur les Memoires de Mr. l'Evêque de Tournai touchant la Religion. 12. 1684.

Reponse apologetique à Messieurs du Clergé de France. 12. 1683.

Richelieu (Cardinal de) Testament politique. 12. 1687.

le Roy (Henry) Philosophie naturelle. 4. 1686.

SAnderus, Hist. du schisme d'Angleterre, de la traduction de Mr. Maucroix. 12. 1683.

Scuderi (Mad.) Conversations sur divers sujets. 12. 1685.

Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du P. Simon. 8. 1685.

Sermons de divers Auteurs separez. 8. 1687

Spencerus, de Legibus Hebræorum, Ritualibus & earum Rationib. 4. 2 vol. 1686.

Sperlingii (Otton) Dißertatio de furia sabima 8. 1687.

TAbleau des Piperies des Femmes mondaines. 12 1685.

Terentius in 24.

Traitté du Pouvoir absolu des Souverains. 12. 1685.

——— de l'Etat de l'homme aprés le peché ou de la Predestination. 12. 1684.

——— de la Pratique des Billets entre les Negotians 12. 1684.

——— du scorbut ou du Mal de Terre. 12. 1671.

——— de l'Action de l'Orateur ou de la Prononciation & du geste. 12. 1676.

VArillas, Hist des Revolutions arrivées dans l'Europe en matiere de Religion. 12. 4. vol. 1687.

——— Pratique de l'Education des Princes. 12. 1686.

de Ville Dieu (Madame) Portrait des foiblesses humaines 12. 1686.

Villemandi, Paralelismus Philosophiæ Epicureæ & Cartesianæ. 4.

Vossii (Isaaci) Notæ in Justinum 8. 1670.

F I N.



